

Sfântul Grigorie Palama — scriitor duhovnicesc isihast și epoca sa

Lui Cătălin Ghiț
recunoștință perpetuă.

Destinul postum al Sfântului Grigorie Palama și odiseea editării operei sale

Atât învățătura teologică, cât și persoana Sfântului Grigorie Palama (1294/6–1357/9¹) au fost încă din timpul vieții sale, dar și după mutarea sa la ceruri, în miezul unor aprige controverse, dispute pasionate care au marcat și marchează încă

¹ Cu privire la anul morții Sfântului Grigorie Palama există în sursele existente o discordanță nesoluționată încă definitiv: *Encomionul* patriarhului Filotei II Kokkinos (cf. *infra* n. 6) ne spune că a murit în vârstă de 63 de ani pe 14 noiembrie, ziua închinată prăznuirii Sfântului Ioan Hrisostom, după doisprezece ani și jumătate de episcopat. Întrucât hirotonia avusese loc în mai-iunie 1347, rezultă ca an al morții anul 1359, dată acceptată de cei mai mulți savanți. Această datare e contrazisă însă de mărturia așa-numitelor *Cronici bizantine mici* (ed. P. SCHREINER, 1977) semnalată încă de N. BEES („To etos tes teleutes Gregoriou Palama”, *Athena* 16, 1904, p. 638 și 18, 1906, p. 399–340). Potrivit acestora Sfântul Grigorie Palama ar fi murit în anul 6866 = 1357/1358, dată confirmată indirect și de menționarea morții lui Palama în finalul *Istoriei bizantine* a lui Nichifor Gregoras care se întreprinde cu relatarea evenimentelor din toamna lui 1358, precum și de alte indicii. De aceea savanții actuali, recunoscând dificultatea explicării motivelor erorii lui Filotei Kokkinos, înclină tot mai mult spre stabilirea datei morții Sfântului Grigorie Palama pe 14 noiembrie 1357: H.-V. BEYER, „Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 27 (1978), p. 151–152 și, mai ales, pe larg: A. RIGO, „La canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 30 (1993), p. 155–202, nota 9: p. 159–161.

destinul postum și contemporan al operei și gândirii sale. Desigur învățătura sa dogmatică și duhovnicească a primit în trei rânduri recunoașterea solemnă din partea Bisericii bizantine în Sinoadele constantinopolitane din iunie 1341, februarie 1347 și mai–iunie 1351. Iar după ce fusese excomunicată în noiembrie 1344, persoana sa a fost reabilitată de Sinodul din februarie 1347 ca după câteva luni, în mai–iunie 1347, să fie promovată în scaunul episcopal al Tesalonicului, cel de-al doilea oraș a ceea ce mai rămăsese din Imperiul Bizantin redus de presiunile constante ale sârbilor în Balcani și ale otomanilor în Asia Mică doar la Constantinopol, Morea, Tracia și alte câteva orașe și insule. Sfântul Grigorie Palama a avut parte atât în timpul vieții, cât și după moartea sa, pe 14 noiembrie 1357 sau 1359, de numeroși și tenace adversari politici și teologici, dar de și mai mulți și puternici prieteni și susținători între monahi, patriarhi, episcopi și împărați care i-au asigurat biruința dogmatică și memoria eclezială. După ce Sfântul Grigorie Palama a triumfat asupra lui Varlaam din Calabria în Sinodul constantinopolitan din 10 iunie 1341, asupra lui Grigorie Akindynos în Sinodul din februarie 1347 și asupra lui Nichifor Gregoras în Sinodul din mai–iunie 1351 — cel mai reprezentativ sinod palamit care i-a aprobat mărturisirea de credință a promulgat cel mai amplu tomos dogmatic, principalul document oficial al dogmei energiilor necreate² —, contestațiile au încetat o vreme, dar nu definitiv.

Controversele au reizbucnit la câțiva ani după moartea sfântului, avându-l drept protagonist pe tânărul și învățatul Prohor Kydones. Născut în Tesalonic în jurul anului 1333

² PG 151, 717–762 și traducerea diac. Ioan I. Ică jr.: „Tomosul Sinodului constantinopolitan din mai–august 1351 — principalul text oficial al dogmei energiilor necreate”, *Studii teologice*, seria a III-a, an I, 2005, nr. 1, p. 65–111. Învățătura Sinodului din 1351 a fost rezumată sub forma a șase anateme și șapte aclamații introduse în *Sinodiconul Ortodoxiei* (ed. J. Gouillard, 1967; trad. rom. Ioan I. Ică jr în *Mitropolia Ardealului* 30, 1985, nr. 7–8, p. 453–456).

— frate bun al mai cunoscutului umanist filooccidental și ministru bizantin Dimitrie Kydones (1323–1397)³ —, Prohor intrase de tânăr ca monah la Marea Lavră, unde a fost hirotonit preot în 1363. Sub influența fratelui său a învățat limba latină traducând în grecește o serie de scrieri din Augustin și Toma d'Aquino. Pornind de la lecturile sale scolastice, tânărul ieromonah athonit tomist a început în 1364 să critice deschis atât oral în mănăstire, cât și în scris Tomosul Sinodului din 1351, precum și legitimitatea canonică a cultului neoficial care i se aducea la Athos Sfântului Grigorie Palama. Denunțat Patriarhiei de monahii athoniți scandalizați, Prohor a venit în iunie 1367 la Constantinopol, unde patriarhul ecumenic Filotei II Kokkinos i-a condamnat critica Tomosului din 1351, l-a excomunicat și anatemitizat pe Prohor într-un Sinod din martie–aprilie 1368⁴. În Tomosul redactat cu acel prilej patriarhul Filotei II Kokkinos (cca 1300–1379; patriarh între 1353–1354 și 1364–1376) face și un excurs dedicat cultului Sfântului Grigorie Palama⁵. El arată că acesta nu e

³ Cf. G. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e letteratura bizantina del secolo XIV* (Studi e testi 56), Città del Vaticano, 1931. În 1354 Dimitrie Kydones terminase de tradus în latină *Summa contra Gentiles* a lui Toma d'Aquino, iar în octombrie 1369 la Roma se va converti la romano-catolicism împreună cu stăpânul său, împăratul Ioan V Paleologul (1341–1391).

⁴ Prohor va muri deținut într-o mănăstire constantinopolitană la sfârșitul lui 1369 sau începutul lui 1370 combătut teologic de împăratul Ioan VI Cantacuzino devenit monahul Ioasaf: ed. E. Voordeckers / F. Tinnefeld: *Johannis Cantacuzeni Refutationes duae Prochori Cydonii* (Corpus Christianorum Series Graeca 16), Brepols, Turnhout, 1987. Mitropolia Tesaloniciului va introduce în *Sinodiconul Ortodoxiei* anateme speciale pentru cei doi frați Kydones.

⁵ Publicat pentru prima dată de patriarhul Dositei II al Ierusalimului în *Tomos agapis kata Latinon*, Iași, 1698, p. 93–114, ediție defectuoasă reluată în PG 151, 693–716. Ediție critică exemplară de A. Rigo în: *Gregorio Palama e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Florența, 2004, p. 99–134 text, p. 1–97 studiu. Excursul despre canonizarea Sfântului Grigorie Palama (PG 151, 710D–712B) e studiat exhaustiv de A. RIGO în articolul „La canonizzazione...” (*supra* n. 1).

deloc un sfânt mai mic decât marii Părinți și Dascăli ai Bisericii vechi. Sfîntenia sa e atestată de minunile făcute la mormîntul său din biserica Sfînta Sofia din Tesalonic. Atît el, Filotei, cît și patriarhul Calist I (1355–1363) au cerut clericilor din Tesalonic să facă anchete și să întocmească rapoarte detaliate cu numele martorilor și beneficiarilor acestor minuni. Plecînd de aici Filotei a compus (în jurul lui 1360) în cinstea lui Grigorie Palama o slujbă (imne și canon) și un Cuvînt de laudă (*logos enkomiastikos*) despre viața lui⁶, și-l prăznuia solemn în fiecare an la mănăstirea lui Hristos Cel Necuprins (*Akataleptos*) din Constantinopol în care se afla. Palama era cinstit și în ale locuri, între care și la Kastoria, unde se ridicase chiar și o biserică în cinstea lui. Redevenit patriarh în 1364, Filotei le-a scris monahilor de la Marea Lavră că oricine vrea să-l cinstească pe Palama este liber să-l prăznuiască în particular, adică local. Această permisiune a provocat obiecțiile de canonicitate ale lui Prohor Kydones care era de părere că orice cult nou are nevoie de aprobarea prealabilă a Patriarhiei. Patriarhul Filotei răspunde făcînd o distincție între cultul local, în particular, care n-are nevoie de nici o aprobare, și cultul universal, care trebuie sancționat sinodal. Prin Tomosul din aprilie 1368 patriarhul Filotei decretează acum ca Sfîntul Grigorie Palama să fie prăznuit public în toate mitropoliile Patriarhiei Ecu-menice, probabil pe 14 noiembrie, ziua mutării sale la cer. Cultul Sfîntului Grigorie Palama e atestat și de icoanele și reprezentările sale iconografice pe pereții unor biserici din Kastoria — unde apare în diaconicon cu inscripția „Sfîntul

⁶ Publicat inițial de D. Kleopas la Ierusalim în 1857 ca anexă la ediția primelor 41 de omilii ale Sfîntului Grigorie Palama, de unde textul *encomionului* a fost reluat în PG 151, 551–656. O ediție ameliorată cu traducere neogreacă a dat prof. P. Christou: *Philotheou Kokkinou Bios Gregoriou Palama* (EPE 70), Thessaloniki, 1984, ediția critică fiind publicată de prof. D. Tsamis în: *Philotheou tou Kokkinou Hagiologika erga. I. Thessalonikeis hagioi* (Thessalonikeis Byzantinoi Syngrapheis 4), Thessaloniki, 1985, p. 427–591. Traducere românească în curs de apariție la Editura Deisis ca volumul I din seria Scrierilor Sfîntului Grigorie Palama.

Grigorie Palama, arhiepiscop al Tesalonicului și nou Hrisostom” — și Tesalonic, în paraclisul mănăstirii Vlatadon de la sfârșitul secolului XIV ca al patrulea din seria „teologilor” prin excelență ai Bisericii care-l înconjoară pe Pantocrator: Ioan Evanghelistul, Grigorie din Nazianz, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama. Poziția de „nou Teolog” al Bisericii bizantine târzii a Sfântului Grigorie Palama e atestată și de viziunea programatică a unui monah athonit cu care se încheie *Enkomion*-ul patriarhului Filotei — monahul athonit îl vede pe Grigorie Palama la Sfânta Sofia în mijlocul sinodului marilor Părinți ai Bisericii, alături de „treimea teologilor” Ioan, Grigorie și Simeon —, precum și de slujba (*akolouthia*) Sfântului Grigorie Palama redactată de același patriarh Filotei. Aceasta a fost anexată în manuscrise la sfârșitul *Mineelor* bizantine *pe noiembrie*, cum apare în codicele 2008 al Bibliotecii Naționale din Atena, copiat între 1365–1375, după care a fost editată critic de diaconul (azi protoprezbiterul) Vasilios Voludakis⁷.

În studiul introductiv ce prefățează ediția *akolouthiei*, părintele Voludakis arată⁸ că această cea mai veche slujbă a Sfântului Grigorie Palama e de fapt necunoscută, întrucât slujba Sfântului Grigorie Palama din duminica a II-a a Postului Mare cuprinsă în *Triod* reține din textul imnografic al lui Filotei doar o mică parte (icosul și condacul, luminânda și laudele), restul fiind o compoziție ulterioară. Mai mult, această slujbă nu apare în nici unul din Triodurile manuscrise din secolul XIV și până la mijlocul secolului XV. Concluzia care se impune este că dedicarea duminicii a II-a din Postul Mare prăznuirii Sfântului Grigorie Palama a avut loc în intervalul 1445–1545. O sugestie în ce privește autorul ar putea veni de la acrostihul teotokiilor, care arată că autorul canonului imnografic din *Triod* e un oarecare „Gheorghe”.

⁷ *Akolouthia tou en hagiois Patros hemon Gregoriou archiepiskopou Thessalonikes tou Palama...*, Peiraios, 1978.

⁸ *Ibid.*, p. 33–42.

Ipoteza verosimilă a părintelui Voludakis e că acest Gheorghe ar fi de fapt Gheorghe Scholarios, faimosul teolog bizantin și adversar al „unirii” de la Florența și primul patriarh sub otomani, înainte de tunderea sa în monahism în 1450, când a primit numele Ghenadie, și de la care ni s-a mai păstrat încă un alt canon în cinstea Sfântului Grigorie Palama. Cel mai probabil introducerea prăznuirii Sfântului Grigorie Palama în *Triod* după Duminica Ortodoxiei, ca prelungire a acesteia, a avut loc după cucerirea Constantinopolului de către otomani în 1453 la Athos, unde s-a compilat și improvizat slujba actuală. Sensul identitar și polemic al introducerii prăznuirii Sfântului Grigorie Palama în *Triod* este transparent: Sfântul Grigorie Palama, „al patrulea Teolog”, devine sinonim cu Ortodoxia — unde deține o poziție comparabilă cu aceea a Sfântului Toma d’Aquino în Biserica Romano-Catolică —, e sinteza și încheierea, piatra unghiulară a edificiului dogmatic al Bisericii patristice și garantul identității ortodoxe în fața heterodoxiei Bisericii Catolice (și a islamului)⁹.

În secolul XVI politica Vaticanului față de ortodocși devenise tot mai agresivă în Răsărit odată cu intensa acti-

⁹ În acest context se situează apariția în secolul XV a colecției manuscrise sistematice conținând integrala scrierilor Sfântului Grigorie Palama. Una din cele câteva colecții de acest gen aflate în posesia Marii Lavre de la Athos a ajuns în 1643–1646 la Paris (trimisă de părintele Athanasie Retorul din Cipru cancelarului Séguier), unde a intrat în fondul Coislin (actualmente la Biblioteca Națională a Franței) nr. 97–100. Colecția a fost descrisă pe larg de eruditul Bernard Montfaucon: *Bibliotheca Coisliniana*, Paris, 1715 (descriere reluată în *PG* 150, 799–844) și are următorul conținut: *Cod. Coislin 97*: 59 de omilii, Viața lui Petru Athonitul, Tratatul către Xenii, Tratatul despre economia lui Hristos și Epistola din captivitate; *Coislin 98*: cele 7 antiretice împotriva lui Akindynos, două epistole și *Encomionul* patriarhului Filotei; *Coislin 99*: celelalte scrieri și scrisori din timpul războiului civil (colectate ca restul antireticelor împotriva lui Akindynos); și *Coislin 100*: Tratatul apodictice despre purcederea Duhului Sfânt; Triadele împotriva lui Varlaam, Disputa cu Gregoras și cele 4 antiretice împotriva lui Gregoras și Tomosul Sinodului din 1351. După fotografii ale codicelor coisliniene a lucrat în anii '30 ai secolului XX la Sibiu și părintele profesor Dumitru Stăniloae.

vităte misionar-prozelitistă a iezuiților în Levant și cu crearea în 1576 la Roma a Colegiului grec pentru a susține propaganda catolică printre greci. Erudiții greci uniți cu Roma de aici — Petros Arkudios († 1633) și Leon Alaccius († 1669) — vor depune toate eforturile pentru a demonstra „ereziiile” lui Palama și a contesta sfințenia persoanei lui. Nu toți savanții occidentali erau însă la fel de intransigenți. Astfel eruditul dominican François Combefis (1605–1679), autorul primei ediții a operelor Sfântului Maxim Mărturisitorul, a semnalat în 1655 bollandiștilor din Olanda *Viața Sfântului Petru Athonitul* scrisă de Sfântul Grigorie Palama descoperită într-un manuscris grec din biblioteca cardinalului Mazarin pe care a tradus-o și în latină (o copie a ei va fi transmisă după moartea sa bollandiștilor care o vor publica în 1698 în volumul II de pe iunie al monumentalei *Acta Sanctorum*), iar în 1672 va publica la Paris alături de textele antipalamiților Ioan Kyparissiotis și Manuel Calecas și Tomosul Sinodului din 1351, Mărturisirea de credință a Sfântului Grigorie Palama și cele două omilii ale sale la Schimbarea la Față¹⁰.

Prima publicare a unei scrieri palamite¹¹ avusese însă loc o jumătate de secol mai devreme fiind legată tot de un context polemic. Și anume de intenția patriarhului ecumenic Chiril Lukaris (1620–1638 cu întreruperi) de a contracara propaganda iezuită în Levant creând o tipografie la Constantinopol. În acest scop l-a trimis în Anglia pe Nicodim Metaxas¹² care a învățat arta tiparului și a intrat în contact

¹⁰ *Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum*, II, Paris, 1672, p. 106–118 omiliile, p. 135–176 Tomos și Mărturisire.

¹¹ O documentată trecere în revistă a edițiilor și proiectelor de editare ale operelor lui Palama înainte de *Philokalia* din 1782 în prima parte a studiului lui A. RIGO, „Nicodemo l’Aghiorita, la «Filocalia» e Gregorio Palamas”, în: *Nicodemo l’Aghiorita e la Filocalia*. Atti del’VIII Convegno ecumenico internazionale Bose settembre 2000, Bose, 2001, p. 151–164.

¹² L. AUGLIERA, *Libri, politica e religione nel Levante del Seicento. La tipografia di Nicodemo Metaxas primo editare di testi greci nell’Oriente ortodosso*, Veneția, 1996.

cu Mitrofan Kritopulos căruia îi trimisese operele antilatine ale lui Grigorie Palama și Ghenadie Scholarios. În 1624 Metaxas a tipărit la Londra cele două tratate apodictice despre purcederea Duhului Sfânt ale lui Grigorie Palama¹³. Întors în 1627 la Constantinopol, a difuzat aceste tratate legându-le împreună cu alte opere și prefățându-le cu o scrisoare de laudă a patriarhului Chiril Lukaris către ceilalți patriarhi răsăriteni. Alertați, iezuiții din Constantinopol au reușit să obțină de la autoritățile otomane închiderea tipografiei grecești din Constantinopol. Așa se face că și principalul centru de publicare a cărților grecești a rămas și pe mai departe Veneția. Cărțile editate aici trebuiau să aibă însă avizul cenzurii eclesiastice catolice. Așa se face că începând din 1589 slujba Sfântului Grigorie Palama n-a mai apărut în edițiile *Triodului* grec publicate în orașul de pe lagună¹⁴.

În secolul XVII, pe fondul activității misionare a iezuiților în Levant, sfințenia lui Grigorie Palama a ajuns obiect de permanente controverse cu ortodocșii. Un exemplu elocvent îl oferă disputa izbucnită în 1649 pe insula Santorin (Thera) din Ciclade între căpitanul grec al insulei, Matei Langados, și iezuitul François Richard¹⁵. Acesta din urmă le

¹³ Ed. Nikodimos Metaxas: *Tou en hagiois Patros hemon Gregorion archiepiskopou Thessalonikes logoi apodeiktikoi dyo* (cf. E. LEGRAND, *Bibliographie hellénique* I, Paris, 1894, p. 237–240, nr. 167). Traducere românească veche de mitropolitul Grigorie Dascălul: *Ale lui Fotie patriarhul Constantinopolului epistolie de obște către scaunele arhieresti ale Răsăritului și Doao cuvinte doveditoare pentru purcederea Preaосfântului Duh ale Sfântului Grigorie Palama*, Buzău, 1832.

¹⁴ Prăznuirea Sfântului Grigorie Palama a fost reintrodusă de Roma pentru greco-catolicii arabi abia în ediția din 1974 a *Anthologhion*-ului roman; cf. *Istina* 21 (1976), p. 55–64: „Sur la «réintroduction» de la fête de Grégoire Palamas dans la liturgie melkite”.

¹⁵ Cf. F. RICHARD, *Relation de ce qui est passé de plus remarquable à Sant-Eirini, isle de l'archipel depuis l'établissement des Pères de la Compagne de Jésus en icelle...*, Paris, 1650; cf. I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste* (Orientalia Christiana IX, 2), Roma, 1927, p. 104–106, și G. HOFFMANN, *Vescovadi cattolici della Grecia V: Thera (Santorino)* (OCA 130), Roma, 1941, p. 17–20.

cerea grecilor să scoată din calendar numele a doi „eretici” periculoși: Grigorie Palama și Marcu Eugenicul. Insula s-a împărțit în două tabere. Controversele au culminat în 1650 în duminica Sfântului Grigorie Palama când în biserica comună a insulei părintele François Richard a rostit din amvon o predică incendiară împotriva lui Palama și a „erezilor” sale chemând focul din cer peste toți ereticii. S-a ajuns la aruncarea de pietre în casa iezuiților care au fost excomunicați de greci. Ambele partide au văzut în erupția din 1650 a vulcanului de pe insulă o pedeapsă divină a adversarilor și o confirmare a justității convingerilor proprii. Franciscanii capucini din Santorin s-au distanțat și ei de iezuiți declarând inutilă întreaga controversă. François Richard și-a menținut ferm pozițiile pe care le-a argumentat pe larg într-o lucrare de apologie a credinței Bisericii Romano-Catolice care a fost tradusă în greacă și publicată în 1658 la Paris¹⁶ cu scopul de a fi difuzată în Levant. Aproape tot tirajul a fost însă cumpărat și ars cu sprijinul autorităților otomane de către vigilantul patriarh ecumenic Partenie IV.

Polemica antiortodoxă a iezuitului François Richard și cea a episcopului unit grec Ioan Matei Cariofil n-au rămas fără ecou. Răspunsul erudit amplu orchestrat a venit din partea combativului patriarh Dositei II al Ierusalimului (1641–1707) sub forma masivelor volume ale trilogiei sale polemice antilatine publicate între 1694–1705 în Țările Române: *Tomos katallaghis* (împotriva lui Filioque), Iași, 1694; *Tomos agapis* (în apărarea Sfântului Grigorie Palama), Iași, 1698 și *Tomos charas* (împotriva primatului papal), Râmnic, 1705. În *Tomos agapis kata Latinon* (Tomul iubirii contra latinilor) patriarhul Dositei replica amplu atacurilor romano-catolice împotriva Sfântului Grigorie Palama¹⁷. Într-o amplă introducere (p. 1*–114*) trecea în revistă eta-

¹⁶ *Targa tes pisteos tes Romaikes Ekklesias eis ten diaphendeusin tes Orthodoxias*, Paris, 1658.

¹⁷ Cf. A. RIGO, art. cit., 2001, p. 156–159.

pele controverselor din secolul XIV editând totodată textul Tomosurilor aghioritice și ale Sinoadelor constantinopolitane din 1341, 1351 și 1368 (p. 34–39, 40–51, 52–85 [p. 85–88 Mărturisirea de credință a Sfântului Grigorie Palama], 93–114). După care edita pentru prima dată cele 15 Antiretice ale patriarhului Filotei Kokkinos împotriva celei de-a doua serii de antiretice ale lui Nichifor Gregoras (p. 1–196)¹⁸, la care Sfântul Grigorie Palama n-a mai apucat să răspundă murind în 1357/1359, și textul Tomosurilor palamite și alte documente privind controversile din secolul XIV. În introducerea la întregul volum (p. 1–2) patriarhul Dositei anunța un proiect și mai ambițios: intenția de a publica operele integrale ale Sfântului Grigorie Palama, precum și cele ale teologilor palamiți din a doua generație Ioan/Ioasaf Cantacuzino și Teofan al Niceei, ale căror manuscrise le-a trimis deja să fie tipărite într-un loc potrivit. Acest loc era Rusia, așa cum a arătat recent Antonio Rigo, care a identificat câteva din aceste manuscrise trimise în 1692 de patriarhul Dositei în Rusia în Biblioteca Sinodului din Moscova¹⁹. Din motive necunoscute ambițioasele proiecte editoriale ale patriarhului Dositei nu s-au realizat. Trei sferturi de secol mai târziu eruditul german Christian Friedrich von Matthaei (1744–1811), care a alcătuit al doilea catalog al importantului fond de manuscrise grecești din Biblioteca Sinodului din Moscova, a editat în 1776 la Moscova zece omilii ale Sfântului Grigorie Palama²⁰, iar în 1779 la Leipzig dialogul acestuia intitulat *Teophanes*²¹.

Un viu interes nu numai erudit față de opera Sfântului Grigorie Palama în dimensiunea ei duhovnicească, dar și

¹⁸ Ediție defectuoasă retipărită în PG 151, 733–1185. Ediție critică D. Kaimakis: *Philotheou Kokkinou Dogmatika erga I* (Thessalonikeis Byzantinoi Syngrapheis 3), Thessaloniki, 1983.

¹⁹ A. RIGO, art. cit., 2001, p. 158–159: *Mosq. Syn. gr.* 249 și 237.

²⁰ Omiliile 42, 6, 9, 43, 12, 14, 15, 20, 28, 26.

²¹ *Lectiones Mosquenses II*, Leipzig, 1779, p. 7–37. Cf. A. RIGO, art. cit., 2001, p. 156–159.

polemică, se înregistrează în a doua jumătate a secolului XVIII odată cu reactivarea isihasmului ca orientare duhovnicească în mișcările neoisihaste de tip filocalic legate de cele două *Filocalii*: slavonă (Moscova, 1793) a Sfântului Paisie Velicikovski (1722–1794) și greacă (Veneția, 1782) a Sfinților Macarie al Corintului (1731–1805) și Nicodim Aghioritul (1749–1809), cu iradierii masive în Țările Române în secolul XVIII–XIX, în Rusia în secolul XIX, iar în secolul XX în România (mișcarea Rugul Aprins) și Grecia (Iosif Isihastul, Teoclit Dionisiatul). În 1782 apărea la Veneția masivul volum care cuprindea prima ediție a *Filocaliei* grecești, vastă antologie de texte ascetico-mistice din secolele IV–XV adunată și concepută de Macarie al Corintului și pregătită pentru tipar (prolog și notițe de autori) de tânărul Nicodim Aghioritul. Sau, în cuvintele lui Eftimie Ieromonahul, biograful din 1812–1813 al Sfântului Nicodim:

„Iar în anul 1777 a venit [în Athos] Preasfințitul Macarie al Corintului și, după închinarea la sfintele mănăstiri, a venit la Karyes și fost primit oaspete la chilia Aghios Antonios de un compatriot al său, bătrânul David. Și aflându-se ei acolo, l-a strigat și pe Nicodim și l-a îndemnat să revizuiască «Filocalia» și în acest fel binecuvântatul a început — dar ce a început? Sunt nedumerit, și nu știu ce să spun. Lupte duhovnicești? Sau osteneli covârșitoare ale minții și trupului său? Dar nu numai acestea pe care le-am spus, ci și altele, unde n-ajunge mintea mea să gândească. A început, spun, de la «Filocalie» și aici vedem preafrumosul său prolog și viețile pe scurt pline de miere ale dumnezeieștilor Părinți”²².

²² „Viața, petrecerea și luptele pentru slava Bisericii noastre săvârșite de preacuviosul, preainvățatul, fericitul și de veșnică pomenire Nicodim monahul scrise de fratele său în Hristos, Eftimie ieromonahul”, § 8, trad. rom. diac. Ioan I. Ică jr în: ELIA CITTERIO, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea — opera — învățătura ascetică și mistică* cu traducerea Vieții sale și a Prologurilor la scrierile duhovnicești, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 343.

În ultima ei parte, alături de scrierile altor isihăști bizantini din secolele XIII–XIV, erau publicate și șase scrieri duhovnicești ale „celui întru Sfinți Părintelui nostru *Grigorie al Tesalonicului*” (pentru a înșela vigilența cenzorilor catolici de la Universitatea din Padova, care și-au dat avizul tipăririi, editorii au scos din toate titlurile scrierilor publicate și din notița introductivă numele provocator „Palama”)²³. Secțiunea rezervată Sfântului Grigorie Palama (poziția 26, între Grigorie Sinaitul și Calist-Ignatie Xanthopoulou) era prefătată de o scurtă notiță despre acesta. Redactată de Nicodim Aghioritul, ea are următorul cuprins:

„Cel întru sfinți Părintele nostru *Grigorie al Tesalonicului* a fost pe vremea împărăției lui Andronic II Paleologul, în jurul anului 1340 al mântuirii. Lăsând însă toate, lume ași cele din lume și strămutându-se din patria sa, Constantinopolul, pe Athosul cu numele

²³ *Philokalia ton hieron neptikon*, Veneția, 1782 [după CD-ul cu același nume, Athos Karyes, 1999], p. 929–1013: „Cuvântul către Xeni” (p. 929–949); „Decalogul Noului Testament” (p. 949–954); „Despre rugăciune” [= „Triade” I, 2] (p. 955–961); „Trei capitole despre rugăciune” (p. 962–963); „150 de capitole naturale, teologice, etice și practice” (p. 964–1009) și „Tomosul aghioritic” (p. 1009–1013). Traducere românească veche dificil lizibilă astăzi în așa-numita *Filocalie de la Prodromu* (ms. din 1922), ed. D. Uricariu / V. Căndea: *Filocalia*, Universalia, 2001, vol. II, p. 222–302. În *Filocalia*, vol. VII, București, 1977, p. 203–525, pr. prof. D. Stăniloae a reținut din *Filocalia* greacă doar „Tomosul aghioritic” (p. 412–413) și cele „150 de Capitole” (p. 424–525), omițându-le fără explicație pe celelalte și inserând în schimb alte „câteva scrieri în care Palama se ocupă cu apărarea rugăciunii inimii, a vederii lui Dumnezeu în lumină și cu explicarea acestei întâlniri prin faptul participării la Dumnezeu, precum și cu indicarea îndumnezeirii omului ce rezultă de aici” (p. 222). Textele inserate sunt: „Despre rugăciune” (p. 223–262) și „Despre lumina sfântă” (p. 263–373) [= „Triade” II, 2 și 3], precum și tratatul „Despre împărtășirea dumnezeiască și îndumnezeitoare” (p. 374–413). Ele se situau în prelungirea tratatelor deja traduse (după fotografiile manuscriselor) de pr. prof. D. Stăniloae, primele într-o limbă modernă, și editate ca anexă la monografia sa de pionierat: *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (Seria teologică 10), Sibiu, 1938: „Despre rugăciune” (p. I–XI) și „Despre lumina sfântă” (p. XI–LVIII) [= „Triade” I, 2 și 3], „Apologie mai extinsă” (p. LIX–XCI) și „Antireticul al V-lea contra lui Achindin” (p. XCII–CLX).

sfințeniei, a excelat în viața monahală. Folosindu-se aici de osteneli foarte ascetice și alipindu-se singur de Dumnezeu singur, s-a făcut printr-o isihie extremă oglindă foarte deiformă a Duhului Sfânt urcând ca nimeni altul pe piscul cel mai înalt al făptuirii și contemplării. Și având gândirea strălucind de iluminările vederii lui Dumnezeu a lăsat Bisericii lui Dumnezeu ca un stâlp al ortodoxiei scrieri foarte înțelepte și teologice. Fragmentele din acestea redată în cartea de față oferă cititorilor comori de cunoaștere cu adevărat dumnezeiască și de înțelepciune și desăvârșire dumnezeiască. Fiindcă acea minte văzătoare de Dumnezeu și cerească n-a adunat numai cele spuse de sfinții din vechime, ci adăugând și câte a cunoscut el însuși în chip supranatural printr-o îndelungată experiență și o fericită pătimire, le-a făcut mai de preț decât cele ale [Părinților] neptici, astfel încât nimeni dintre toți să nu socotească vreodată că sunt odraslele unei gândiri omenești — căci atunci ar fi foarte deficitare —, ci într-adevăr o minte a lui Hristos și glăsuiri ale lui Dumnezeu care fac să iasă din sine orice gândire și auz. Prin ele a apărut cu vitejie pe cei ce viețuiau cu sfințenie în isihie și petreceau în trezvie și rugăciunea minții, și a respins cu foarte multă știință prin dovezi scripturistice glăsurile deșarte ale potrivnicilor ca unele ce desființau adevărul”²⁴.

Așa cum scria recent profesorul Antonio Rigo,

„publicarea acestor scrieri în *Filocalie* a fost importantă nu numai pentru că le făcea accesibile unui public mai larg, ci și (și poate înainte de toate) pentru că alcătuia o mutație în registrul receptării lui Palama. [...] *Filocalia* reprezintă un adevărat punct de cotitură plasându-l pe Grigorie ca «monah» și autor duhovnicesc

²⁴ *Philokalia*, 1782, p. 927.

de vârf în șirul părinților neptici. Până atunci faima lui Grigorie Palama era legată în principal de producția sa antilatină, inclusiv aprinsele discuții din secolul XVII asupra palamismului și asupra sfințeniei personale a lui Grigorie reducându-se în cele din urmă la polemicile religioase între răsăriteni și apuseni”²⁵.

Apariția *Filocaliei* grecești în 1782 n-a însemnat însă dispariția interesului polemic antilatin în difuzarea și utilizarea figurii și operei Sfântului Grigorie Palama. Menținut activ și de reprezentanții mișcării „colivarilor”, acest interes polemic e ilustrat de volumul publicat la Viena în 1784 de combativul monah „colivar” Atanasie din Paros (1722–1813)²⁶. Volumul publica pentru prima dată textul *akolouthiei* (slujbei) Sfântului Grigorie Palama și, în traducere neogreacă (greaca populară), cele două Encomii/Vieți ale lui Palama scrise de patriarhii ecumenici Filotei II Kokkinos (1353–1354; 1364–1376) și Nil Kerameus (1379–1388) alături de pasajul din Tomosul din 1368 despre sfințenia lui Palama plus două mici scrieri sintetice ale acestuia (Decalogul și Mărturisirea de credință). „Cum rezultă din prefață, intențiile lui Atanasie erau în principal de ordin polemic și apologetic: el reafirma cu forță sfințenia lui Grigorie Palama în cheie antilatină reluând unul din motivele centrale ale controverselor între răsăriteni și apuseni din secolul trecut”²⁷.

Lui Atanasie din Paros îi aparține cea de-a doua inițiativă a editării operei integrale a Sfântului Grigorie Palama, cu a cărei realizare l-a însărcinat pe Nicodim Aghioritul. Proiectul la care Nicodim s-a angajat cu entuziasm avea să eșueze

²⁵ A. RIGO, art. cit., 2001, p. 152.

²⁶ *Ho Palamas ekeinos etoi Bios axiothaumatos tou en hagiois patros hemon Gregorion archiepiskopou Thessalonkes tou thaumatourgon toupiklen Palama syngrapheis men hypo tou hagiostatou Pariarchou Konstantinou-poleos kyriou Philotheou tou Thessalonikeos, metaphrastheis de para tou en hieromonachois elachistou Athanasiou tou Pariou, tou en aute polei anaxios scholarchountos*, Viena, 1784.

²⁷ A. RIGO, art. cit., 2001, p. 163.

însă din motive politice. Iată cum îl descrie Eftimie, biograful Sfântului Nicodim:

„În aceeași vreme [Nicodim] a fost îndemnat de dascălul kyr Atanasie din Paros, care era pe atunci [între 1776–1786] la Tesalonic, să facă osteneala să adune toate operele dumnezeiescului Părintelui nostru Grigorie Palama și să le înfrumusețeze așa cum socotește; îndemn pe care l-a primit cu multă bucurie, mai cu seamă din pricina dragostei pe care o avea pentru Sfântul Grigorie, și așa le-a înfrumusețat și trimis la Viena să fie tipărite. Dar zadarnice au fost atât de multele osteneți ale lui Nicodim; fiindcă acolo, pe când cartea se afla în tipografie, din pricina păcatelor neamului nostru tipograful a fost condamnat de împărăție și atelierul lui a fost desființat, fiindcă tipărise un îndemn [manifest] către toți creștinii ce se găsesc în Imperiul Otoman să se răzvrătească; și învinuit fiind de turci, împăratul Vienei a făcut această condamnare ca să fie pe placul turcilor. Și așa s-a pierdut, vai!, din negrija autorităților acea preafrumoasă carte. Iar îndemnul [manifestul] era al răsturnătorului Bonaparte. [...] În acele zile venise o scrisoare de la kyr Nan că s-a pierdut cartea lui Palama și [Nicodim] atât era de întristat, încât nu mai putea să stea în kalyvā nici măcar un ceas. Plângând și îndurerat, a venit la chilia noastră și a șezut aici două luni”²⁸.

Întregul episod a fost reconstituit și documentat științific de Antonio Rigo²⁹. Grație patronajului episcopului Leontie al Heliupolisului și nobilului tesalonicean Ioannis Gutas Kautantziloglu, Nicodim a reușit să trimită în 1796 la Viena

²⁸ Apud ELIA CITTERIO, *Nicodim Aghioritul*, 2001, p. 345–346.

²⁹ A. RIGO, „Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas”, în: *Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale Bose settembre 1995*, Bose, 1997, p. 165–182. La p. 177–180 sunt identificate și majoritatea manuscriselor utilizate de Nicodim la realizarea ediției sale și înregistrate în nota finală a *Prologului* său.

sub formă de manuscrise o ediție completă în trei volume (ultimul cuprindea și Encomionul/Viața scrisă de patriarhul Filotei) a operelor Sfântului Grigorie Palama cu indici, trimiteri scripturistice și patristice și ample note, și prefăcută de un remarcabil *Prolog*, singurul care ni s-a păstrat³⁰, și în care scrierile palamite erau prezentate pe un ton nepolemic drept hrana teologică prin excelență a tuturor ortodocșilor aflați pe toate treptele vieții duhovnicești: practici, contemplativi și mistici. Manuscrisele trimise la Viena au ajuns în tipografia fraților Publios și Gheorghios Makridis Poulios. Aceștia erau

„între altele editori și ai unui ziar (*Ephemeris*) care din 1794 încolo urmărea cu simpatie evenimentele revoluționare franceze, campania din Italia a împăratului Bonaparte etc., atrăgându-și atenția preocupată a autorităților imperiale austriece și a Porții otomane. Acestui ziar i s-au alăturat unele publicații care vor provoca închiderea tipografiei. În timpul celei de-a doua perioade petrecute la Viena (august 1796 – decembrie 1797), Antonios Rigas Pheraios a publicat aici o serie de scrieri care îndemneau la eliberarea Greciei de sub jugul otoman [...] și mai cu seamă faimosul *Manifest insurrecțional* tipărit noaptea în secret în 3000 de exemplare în tipografia fraților Poulios în octombrie 1797. Acesta e opusculul la care face trimitere biograful lui Nicodim. Urmarea e cunoscută. Arestat la Triest pe 30 decembrie 1797, Rigas, cetățean otoman, a fost predat turcilor care l-au executat împreună cu alți șase tovarăși la Belgrad pe 24 iunie 1798. Frații Poulios, cetățeni austrieci, au fost însă exilați și tipografia lor a fost închisă (mai–iunie 1798)”³¹.

³⁰ Editat de M. Gedeon la Constantinopol în *Ekklesiastike Aletheia* 4 (1883), p. 93–108.

³¹ A. RIGO, art. cit., 1997, p. 170–171.

Spre marea disperare a lui Nicodim, manuscrisele palamite confiscate de poliția austriacă n-au mai putut fi recuperate³². Eforturile de recuperare au fost continuate după moartea lui Nicodim în 1809 de frații Ștefan și Neofit Skourtaioi însărcinați de Nicodim cu editarea scrierilor și edițiilor sale rămase nepublicate. În 1835 Ștefan a scris de la Veneția eruditului Konstantinos Kounas (1777–1836) din Viena care i-a găsit și trimis un *alt* manuscris cu opere ale Sfântului Grigorie Palama. Păstrat azi la Marea Lavră cu nr. 1907 (Ω 95) și copiat în secolul XVIII, el cuprinde Encomionul lui Filotei, 60 de omilii, Epistola către Xenii, Decalogul, cele 3 capitole despre rugăciune, cele 150 de capitole, Viața lui Petru Athonitul, Tomosul din 1351 și cel aghioritic din 1340. Așa cum a arătat Antonio Rigo³³, la o dată necunoscută din acest codex au fost tăiate niște foi care se găsesc azi în secția de manuscrise a Bibliotecii Universității Urbana (Illinois) din Statele Unite. Ele cuprind și pagina de titlu a unei ediții proiectate — alta decât cea a lui Nicodim, și despre care nu s-a știut nimic până acum — a scrierilor și vieții Sfântului Grigorie Palama din manuscrisul de mai sus dată la tipar de necunoscuții altfel frați Dimitrie și Nicolae Bachatorioi. Nici această ediție din secolul XVIII n-a reușit să fie finalizată.

În secolul XIX, sub patronajul patriarhului Ierusalimului Chiril II (1845–1872), D. Kleopa a publicat în 1857 la Ierusalim primele 41 de omilii urmate de cele două Encomii scrise de patriarhii Filotei și Nil, restul celor 22 de omilii urmate de Tratatul-epistolă către filozofii Ioan și Teodor fiind publicate de S. Oikonomou la Atena în 1861. Scrierile Sfântului Grigorie Palama editate în *Philokalia* greacă din 1782, alături de dialogul *Teophanes* editat de Matthaei în

³² Așa cum arată A. Rigo, eruditul vienez F. C. ALTER (*Philologisch-kritische Miscellaneen*, Wien, 1799, p. 228–234) spune că a văzut cele trei volume manuscrise „in folio” cu operele Sfântului Grigorie Palama în tipografia fraților Poulios și transcrie pagina de titlu a ediției care avea atașată un portret în peniță al Sfântului Grigorie.

³³ Art. cit., 1997, p. 175–176.

1779, de primele 41 de omilii și Encomiile editate de Kleopa în 1857 și de Tomosurile și Antireticele lui Filotei Kokkinos editate de patriarhul Dositei la Iași în 1698 au fost retipărite de abatele J.-P. Migne la Paris în 1865 în volumele 150–151 ale seriei *Patrologia Graeca*.

Marea masă a corpusului operelor palamite rămânând inedită, istoricii și teologii care s-au ocupat de Sfântul Grigorie Palama în prima jumătate a secolului XX³⁴ au fost nevoiți să lucreze pe fotografiile manuscriselor bizantine mai ales din Biblioteca Națională a Franței. O primă ediție a *Triadelor în apărarea isihaiștilor* a dat în 1959 părintele J. Meyendorff (1926–1992)³⁵. În același an însă — în care la Tesalonic s-a celebrat cu fast împlinirea a șase sute de ani de la mutarea la Domnul a marelui ierarh bizantin — Institutul Patriarhal de Studii Patristice din Tesalonic condus de profesorul Panayotis Christou († 1995) a demarat ediția critică în șase volume a integralei operelor palamite, a cărei publicare s-a întins pe parcursul a trei decenii, volumul ultim dedicat omiliilor așteptând încă lumina tiparului³⁶.

³⁴ G. PAPAMICHAIL, *Ho Hagios Gregorios ho Palamas archiepiskopos Thessalonikes. Ethiko-patrologike symbole eis historian ton hesychaston eridon tou XIV aionos*, Petrograd–Alexandria, 1911; M. JUGIE, „Palamas (Grégoire)” și „Palamite (controversé)”, în *Dictionnaire de Théologie Catholique* XI/2 (1932), col. 1735–1776 și 1777–1818; D. STĂNILOAE, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (Seria teologică 10), Sibiu, 1938 (recenzie critică de J. GOUILLARD în *Échos d'Orient* 37, 1938, p. 447–453); monah VASILII KRIVOȘEIN, „Asketiceskoe i bogoslovskoe ucenie sv. Grigoria Palami”, *Seminarium Kondakovianum* 8, Praga, 1936, p. 99–154 (versiune engleză: B. KRIVOȘEINE, „The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas”, *Eastern Churches Quarterly* 3 (1938), p. 26–33, 71–84, 138–156, 193–215); J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sobornensia 3), Paris, 1959.

³⁵ J. MEYENDORFF, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes* (Spicilegium Sacrum Lovaniense 30–31), Louvain, 1959, 1973³.

³⁶ *Gregoriou tou Palama Syngrammata epimeleia P. K. Chrestou*, Thessaloniki, vol. I (Despre purcederea Duhului Sfânt și Triadele în apărarea isihaiștilor împotriva lui Varlaam), ed. B. Bobrinskoy, P. Papaevangelou J. Meyendorff și P. Christou, 1962, 793 p.; vol. II (Tratate și scrisori împotriva lui Akindynos), ed. P. Christou, G. Mantzaridis, N. Matsukas, V. Psevtonkas, 1966, 702 p.; vol. III (Antireticele împotriva lui Akindynos), ed.

Clasificarea scrierilor palamite

Înregistrând într-o notă de subsol a monografiei sale din 1938 scrierile de spiritualitate ale Sfântului Grigorie Palama publicate în *Philokalia*, pr. Dumitru Stăniloae (1903–1993) observa doar atât:

„O analiză a acestor scrieri — care nu poate intra în cadrul acestei lucrări dedicate în special controversei isihaste — ar merita să formeze obiectul unui studiu special”³⁷.

După douăzeci de ani, în anexa monografiei sale din 1959 părintele J. Meyendorff întreprindea cu acribie un amplu inventar exhaustiv al manuscriselor și edițiilor, precum și o clasificare a tuturor scrierilor Sfântului Grigorie Palama³⁸, inventar rezumat în 1983 într-un articol din monumentalul

D. Kontoyannis și V. Phanurgakis, 1970, 531 p.; vol. IV (Epistolele captivității și tratatelor contra lui Gregoras), ed. P. Christou, V. Phanurgakis, V. Psevtonkas, 1988, 406 p.; și vol. V (cele 150 de capitole și scrierile duhovnicești), ed. P. Christou, 1992, 298 p. Volumul VI, rezervat Omiliilor editate de V. Psevtonkas, n-a apărut încă. Textul celor 63 de omilii a fost reeditat fără aparat critic după edițiile din 1857 și 1861 cu traducere neogreacă în seria *Gregorion tou Palama Apanta ta erga* 9–11 (Ellenes Pateres tes Ekklesias 72, 76, 79), Thessaloniki, 1985–1986. În paralel cu ediția critică în 6 volume pentru specialiști — criticată însă de savanții occidentali atât pentru neprofesionalismul filologic și erorile de text, cât mai ales pentru absența unui studiu prealabil al întregii tradiții manuscrise care să justifice opțiunile editorilor —, profesorul P. Christou a mai îngrijit și o versiune populară în 11 volume a scrierilor Sfântului Grigorie Palama cu textul bizantin și traducere neogreacă sub genericul: *Gregorion tou Palama Apanta ta erga* (seria Ellenes Pateres tes Ekklesias), Thessaloniki, 1981–1994.

³⁷ *Viața și învățătura...*, 1938, p. 236.

³⁸ *Introduction...*, 1959, p. 342–397: „Scrierile de teologie și de apologetică personală” (nr. 1–60) (p. 340–382); „Operele de spiritualitate” (nr. 61–70) (p. 382–389); și „Omiliile” (p. 389–397). Această diviziune este parțial menținută și în cea mai recentă prezentare de sinteză a vieții, operelor, teologiei și bibliografiei Sfântului Grigorie Palama realizată de R. SINKIEWICZ pentru volumul colectiv: *La théologie byzantine et sa tradition III (XIII^e–XIX^e s.)* (ed. C. G. et V. Conticello), Centre d’études des religions du livre, Turnhout, 2002: „Gregory Palamas”, p. 131–182; aici operele sunt grupate astfel: „teologice” (nr. 1–20), „scrisori” (nr. 21–43), „lucrări spirituale și pastorale” (nr. 44–49) și „omilii” (nr. 50).

*Dictionnaire de spiritualité*³⁹. Vastul corpus al operelor palamite este divizat aici în trei secțiuni, modul de prezentare al acestei diviziuni având avantajul de a corespunde aproximativ exact și cronologiei principalelor etape ale biografiei autorului lor. Secțiunea de departe cea mai masivă e reprezentată de un număr de 20 de lucrări de „teologie și apologetică personală” constituind epistolele, triadele și antireticele prin care Sfântul Grigorie Palama a apărat isihasmul și a fundamentat distincția între ființa și energiile divine de-a lungul celor trei faze ale controverselor pe care le-a purtat în acest sens cu Varlaam din Calabria (1336–1341), cu Grigorie Akindynos (1342–1347) și Nichifor Gregoras (1347–1357/9). Tratatelor li se adaugă un număr de 63 de omilii scrise și rostite de Sfântul Grigorie Palama în ultimii ani de viață ca arhiepiscop al Tesalonicului (1347–1357/9), și în care personalitatea monahului teolog apare dublată de cea a unui păstor implicat în viața păstoriților săi, în eforturile de reinstaurare a păcii civile perturbate de lungii ani ai regimului „revoluționar” al zeloților (1342–1349). Grupului masiv al tratatelor și colecției omiliilor îi premerg însă cele șapte „scrieri de spiritualitate”:

1. *Viața Sfântului Petru Athonitul* (ed. 1698);
2. *Trei capitole despre rugăciune și curăția inimii* (ed. 1782);
3. *Epistolă către Pavel Asan despre schima cea mare* (ed. 1989);
4. *Epistolă-tratat către monahia Xeni despre patimi, virtuți și roadele răgazului/opririi minții* (ed. 1782);
5. *Epistolă-tratat către Ioan și Teodor filozofii* (pe aceeași temă ca și scrierea către Xeni; ed. 1861);
6. *Decalogul legii lui Hristos* (ed. 1782);
7. *Patru rugăciuni* (alcătuite ca arhieru; ed. 1992).

³⁹ „Palamas (Grégoire)”, *Dictionnaire de spiritualité, d'ascétique et de mystique* XII (1983), col. 81–107: „viață” (col. 81–85); „opere” (col. 85–90); „doctrină” (col. 90–100).

Publicate și cunoscute aproape toate de mult, ele au fost editate critic în 1992 de profesorul P. Christou⁴⁰. În introducerea sa profesorul din Tesalonic arată că grupul acestor opere reprezintă o colecție specială în manuscrisele care ne-au transmis scrierile palamite. Aici ele apar mai ales împreună cu colecția Omiliilor, mai cu seamă la sfârșitul lor, sau amestecate cu alte scrieri. Această colecție s-a constituit treptat în următoarele etape:

- într-o primă fază (reprezentată de codicele *Coislin 97* și *Iviron 226* din secolul XIV) în urma Omiliilor în forma lor cea mai veche (fără nr. 9, 13 și 63) apare separat tratatul despre economia lui Hristos (așa-zisa Omilie 16) urmat de trei scrieri de spiritualitate: Viața Sfântului Petru, Epistola-tratat către monahia Xeni și Decalogul lui Hristos;
- într-o a doua fază, nucleului acestor trei scrieri duhovnicești li se adaugă fie Epistola-tratat către Ioan și Teodor (*Mosquensis 212* din secolul XIV), fie cele Trei Capitoare despre rugăciune (*Lavra 1907* din secolul XVIII); un alt grupaj de patru fiind: Epistola către Pavel Asan, Viața Sfântului Petru, Epistola-tratat către monahia Xeni și cea către Ioan și Teodor (*Sinaiticus 1604* din secolul XV);
- într-o a treia fază (reprezentată de manuscrise din secolul XV–XVI: *Vatopedinus 134*; *Sinaiticus 1851*; *Panteleimon 215*; *Parisinus gr. 1239*; *Athous 2715* sau *Ag. Anastasia*), apar toate cele șapte scrieri din lista de mai sus în diferite ordini⁴¹.

Cu toate că s-au bucurat de o circulație manuscrisă amplă și de ediții încă de acum două-trei secole, scrierile de spiritualitate ale Sfântului Grigorie Palama au continuat să rămâ-

⁴⁰ *Gregoriou tou Palama Syngammata V*, Thessaloniki, 1992, p. 157–246 text și p. 123–144 introducere.

⁴¹ P. CHRISTOU, *Gregoriou tou Palama Syngammata V*, Thessaloniki, 1992, p. 151–152.

nă nestudiate, deși părintele Meyendorff îi avertiza expres pe cei interesați că:

„Dacă Palama n-ar fi fost implicat în controversa cu Varlaam, el ar fi dobândit cu siguranță o reputație de scriitor duhovnicesc. Teologia sa se lămurește mai cu seamă în cadrul oferit de scrierile sale de spiritualitate puțin numeroase, dar revelatorii pentru spiritualitatea athonită a epocii sale”⁴².

Explicația neglijării acestei categorii atât de importante de scrieri palamite ține de motivația predominant polemică a majorității savanților moderni și contemporani, occidentali sau ortodocși, care s-au ocupat de gândirea Sfântului Grigorie Palama. Excepțiile sunt puține, dar cu atât mai importante: e vorba de studiul sintetic al monahului Vasili Krivoșein din 1936 și, recent, remarcabila introducere în Palama din 1996 a capucinului grec Yannis Spiteris, care o încheie cu următoarele afirmații care merită reținute:

„Ocupați poate de partea polemică a producției lui Palama, adversarii lui s-au preocupat puțin de examinarea producției sale duhovnicești. Dacă ar fi studiat-o mai profund, s-ar fi înțeles mai bine și învățătura sa dogmatică. Iată de ce teologia palamită trebuie studiată în globalitatea ei. Principiile dogmatice ale dascălului isihast sunt în serviciul experienței mistice a sa proprie și a confrăților săi. Luate aparte, ca principii pur intelectuale, ele pot trezi îndoieli. Văzute însă în pro-

⁴² „Palamas (Grégoire)”, *Dictionnaire de spiritualité* XII (1983), col. 85. Prima parte a acestei evaluări reia aprecierea anterioară a lui J. GOUILLARD, *Petite Philocalie de la prière du Cœur*, Paris, 1953, ed. 1979, p. 198: Grigorie Palama, „episcop al Tesalonicului și ultimul nume mare al teologiei bizantine. Fără cuvântul isihast și reacțiile pe care acesta le-a suscitât în Bizanț, ar fi lăsat o operă de autor de texte ziditoare și de predicator. Circumstanțele vor face din el teologul și învățătorul prolific al unui sistem metafizic”.

veniența lor existențială, își primesc sensul just și entitatea lor justă”⁴³.

Grigorie Palama athonitul

Scrierile duhovnicești ale Sfântului Grigorie Palama includ primele sale încercări literare și ilustrează astfel mai cu seamă prima etapă din viața sa, cea de monah athonit. Principalul izvor pentru cunoașterea vieții Sfântului Grigorie Palama îl reprezintă „Cuvântul” de laudă scris în cinstea lui cu ocazia pregătirii canonizării sale (în 1368) de către uce-

⁴³ YANNIS SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Lipa, Roma, 1996, p. 196. Prefațată de filozoful venețian Massimo Cacciari, introducerea capucinelui grec prezintă succint în două părți „Viața și operele” (p. 19–60) și „Doctrina teologică” în cinci secțiuni: 1. premisele doctrinare (p. 63–71); 2. omul și îndumnezeirea (p. 71–123); 3. învățătura despre mântuire (p. 123–148: o discuție a Omiliei 17); 4. învățătura mariologică (p. 148–174: o discuție a Omiliei 53) și 5. învățătura ascetico-mistică (p. 174–196: o discuție a tratatului către Xenii). Expunerea este deliberat pozitivă. Deși înregistrează polemicile între palamism și tomism, autorul consideră, pe urmele cardinalului Y. Congar, că palamismul este în fond în acord cu „credința catolică”; ca sistem teologic însă el este dificil conciliabil cu „sistemele teologice” ale lui Augustin și Toma d’Aquino inspirate de preocupări diferite. Utilizarea unor categorii filozofice divergente făcea inevitabilă ciocnirea lor. „Sunt două limbaje diferite care vor să se apropie de același mister: cel al Dumnezeuului Celui viu și cel al participării noastre la viața Lui. Orice tentativă de confruntare dialectică între cele două tradiții duce la cenzurări facile fie din partea latină, fie din partea greacă. Însuși Palama, când încetează să fie martorul tradiției sale și intră în câmpul minat al dialecticii filozofice, devine prada adversarilor, cum e cazul distincției reale în Dumnezeu introdusă pentru a da o explicație logică antinomiei care se pune în fața minții omenești când e vorba de a concepe în același timp pe Dumnezeu în Sine (ființa lui Dumnezeu) și Dumnezeu în noi sau pentru noi (energiile sau puterile lui Dumnezeu)” (p. 117–119). „Credem că e o exigență a dialogului ecumenic reinterpretarea palamismului lăsând deoparte orice conceptualizare și un anumit limbaj filozofic discutabil, precum și puternica încărcătură polemică care-l caracterizează, interpretându-l într-un context de teologie mistică care e modul propriu de a rosti misterul lui Dumnezeu în Sine și în noi atât din partea tradiției răsăritene, cât și a celei occidentale” (p. 120–121). Un exemplu de astfel de abordare nepolemică este recenta cercetare a profesoarei de la Yale, A. N. WILLIAMS, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York / Oxford, 1999.

nicul său apropiat care a fost patriarhul ecumenic Filotei II Kokkinos (1350–1353, 1364–1376)⁴⁴. De aici aflăm că viitorul sfânt s-a născut în 1296 (sau 1294) la Constantinopol, ca prim fiu al evlaviosului senator și consilier imperial Constantin și al soției acestuia Kalloni⁴⁵. Cei doi au avut trei fii (Grigorie, Macarie și Teodosie) și două fiice (Teodota și Epiharis). Constantin Palama, însărcinat cu educația prințului Andronic Paleologul (născut în 1295, viitorul împărat Andronic III, 1328–1341), însă moare în 1303, pe când Grigorie avea doar șapte ani. Pe patul de moarte e tuns în monahism și, înainte de a muri, o mustră pe Kalloni, care îl îndemna să-și încredințeze copiii în grija împăratului Andronic II Paleologul (1282–1328), spunându-i că îi lasă în seama Maicii Domnului (evlavia fierbinte față de Maica Domnului fiind apoi o constantă și în viața Sfântului Grigorie):

„Eu nu-mi voi lăsa copiii împăraților pământești și parțiali, ci Augusteii Stăpâne a toate, Mamei Împăratului cerurilor, a zis el privind spre icoana Maicii lui Dumnezeu care îi stătea în fața ochilor”⁴⁶.

Familiaritatea părinților tânărului Grigorie cu monahii a făcut ca acesta, deși a primit o solidă educație medie literară și filozofică, să refuze oferta lui Andronic II de a rămâne la curte și să se hotărască să îmbrățișeze viața monahală (determinându-i să facă același lucru pe toți membrii familiei lui). Așa cum arată biograful Filotei,

„împreună cu alții îl învăța pe Grigorie aceste lucruri [ascetice] și acel mare și cu adevărat luminător al Filadelfiei, Teolipt, care din acea sfântă isihie și vie-

⁴⁴ Cf. *supra* nota 6.

⁴⁵ Pentru o amplă discuție a parcursului biografic al Sfântului Grigorie Palama, a se vedea partea I a monografiei standard încă, deși se voia modest a fi doar „o introducere în studiul lui Grigorie Palama: viață, gândire, operă”, a foarte tânărului pe atunci (avea, să nu uităm, doar 33 de ani!) părinte J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 45–170.

⁴⁶ *Ibid.*, ed. D. Tsamis, p. 435.

țuire în comun a muntelui sfințeniei s-a mutat și s-a urcat la sfânta prezidare a Bisericii, făcându-i-se dintre preabunii părinți de sus părinte și mistagog; de care fiind inițiat în chip excelent în sfânta trezvie și rugăciunea minții, a ajuns la deprinderea ei în chip minunat încă pe când petrecea în zarva [vieții] și în lume⁴⁷.

Astfel, în toamna anului 1316, Grigorie (în vârstă de 20 de ani) pleacă împreună cu ceilalți doi frați ai săi spre Muntele Athos. Pe drum se opresc pentru câteva luni la călugării de pe Muntele Papikion, situat între Tracia și Macedonia, unde are o serie de discuții cu grupuri de bogomili („mesalieni sau marcioniți”, cum îi numește arhaizant biograful Filotei), pe care reușește să-i convertească la ortodoxie⁴⁸. Ajuns la Athos în primăvara anului 1317, se pune timp de trei ani sub povățuirea duhovnicească a unui isihast de lângă Vato-pedi (sosit aici după ce se nevoiește o vreme pe Muntele Auxentios, pe țărmul asiatic al Bosforului, în fața Constantinopolului)⁴⁹. În al doilea an alături de Nicodim are parte de o vedenie care-l asigură de ocrotirea și „alianța” specială de care s-a bucurat și se va bucura Grigorie din partea Maicii Domnului ca răspuns la intensă dragoste și fierbinte rugăciune a acestuia față de ea:

„Ajuns la Athos, bunul Grigorie vine la Nicodim care locuia în isihie nu departe de lavra Vatopedi, e tuns de el [în monahism] și se predă pe sine în chip desăvârșit ascultării. Iar ce fel de călugăr a fost minunatul îndată după ce și-a făcut făgăduințele și renunțarea în cuvânt, în faptă și în contemplarea minții este evident

⁴⁷ *Ibid.*, p. 439. Despre Teolipt (1250–1322; mitropolit din 1282 până la moarte) — a cărui operă a fost doar recent editată (R. Sinkewicz, 1992; I. Grigoropoulos, 1996) —, a se vedea diac. IOAN I. ICĂ JR., „Teolipt al Filadelfiei — un autor filocalic inclasabil”, studiu introductiv la traducerea integrală a scrierilor sale: *TEOLIPT AL FILADELFIEI CUVIOSUL ȘI MĂRTURISITORUL, Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, Deisis, Sibiu, 2000.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 441–445.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 446.

de aici. Era în al doilea an de când venea la Dumnezeu zi și noapte prin post, priveghere, trezvie și rugăciune neîncetată, punând-o înaintea drept călăuză, ocrotitoare și mijlocitoare pe Maica lui Dumnezeu și având în tot ceasul alianța și chipul ei în cuvinte, rugăciuni și mișcările minții, și săvârșind alergarea ascultării sub călăuzirea ei, când, odată, stând singur într-un loc pustiu și luând seama în liniște [isihie] la sine însuși și la Dumnezeu, îi stă dintr-o dată înaintea ochilor în chip cuvenit lui Dumnezeu, aievea, nu în vis, un bărbat dumnezeiesc: acesta era Ioan, corifeul evangheliștilor, fiul tunetului, ucenicul și prietenul special al lui Hristos. Acesta aruncând spre el priviri vesele îi spune: «Am venit la tine ca mesager de la Doamna aflată dincolo de toți sfinții ca să te întreb pentru ce zi și noapte nu încetezi aproape nici un ceas strigând: „Luminează-mi întunericul! Luminează-mi întunericul!” [cf. 1 Co 4, 9]»; pentru că și noi trebuie să ne folosim de cuvintele sfinte fără să le falsificăm.» Și pentru că acela i-a replicat: «Dar ce altceva aș putea cere în rugăciuni lui Dumnezeu, fiind un pățimaș și plin de păcate, decât să fiu miluit și luminat, ca să știu și să fac voia Lui mântuitoare?», ucenicul iubit al lui Hristos îi spune iarăși: «Nu te teme și nu te îndoi, Doamna a toate îți poruncește prin noi: „Pentru că eu însămi îți voi fi ajutor.”» Și pentru că Grigorie l-a întrebat iarăși pe inițiatorul în taine: «Și unde mi se va face alianța Maicii Domnului: în prezent sau în viitor?», evanghelistul lucrurilor mari și înalte spune cu multă grație și dulce: «Și în trecut, și acum, și în viitor.» Și după ce acesta i-a descoperit în chip suprafiresc acestea și l-a umplut pe Grigorie în chip negrăit de acel dumnezeiesc mesaj și de marile daruri ale Maicii lui Dumnezeu, s-a făcut nevăzut. Iar după mulți ani el a povestit acestea cu multe lacrimi lui Dorotei [Vlatis], bunul său ucenic, părtaș al casei lui, imitator pe cât îi era cu putință al conduitei lui și ulte-

rior tovarăș în marile lui lupte în apărarea evlaviei, adăugând la acelea și acestea: «Încă din casa părintească, în timpul studiilor și la palatul imperial, înainte să mă opresc din toate și să petrec în retragere [anahoreză], era în mine o credință minunată și un reazem și o nădejde fierbinte în Fecioara de Dumnezeu Născătoare. De aceea la începutul fiecărei zile socoteam că era mai de folos pentru mine decât orice lucru și cuvânt ca, stând înaintea sfintei Ei icoane, să rostesc acea sfântă și mare rugăciune în cuvinte și lucruri cu cât mai multă străpungere și zdrobire a inimii, adică acea rugăciune plină de mărturisire, căință și cerere care și-a luat începuturile și strălucirea de la acea minunată [Maria] Egipteană⁵⁰»⁵¹.

Bătrânul Nicodim murind în al treilea an al șederii sale la Athos, în 1320, Grigorie se mută împreună cu fratele său Macarie la Marea Lavră, unde va rămâne în ascultare și asceză timp de trei ani⁵². După care se va nevoi alți doi ani sub povățuirea unui isihast de origine din Constantinopol numit „Grigorie cel Mare” (*ho pany*)⁵³ în sihăstria athonită Glossia, de lângă Marea Lavră. Acesta era, așadar, altul decât faimosul isihast Grigorie Sinaitul (cca 1275–1346)⁵⁴,

⁵⁰ Aluzie probabil la rugăciunea: „Stăpână, Stăpână, nu mă părăsi!” (*Viața Mariei Egipteanca* § 17, în volumul: cf. BENEDICTA WARD, „*Viețile Sfințelor care mai înainte au fost desfrânate*” ca un studiu asupra căinței în monahismul timpuriu, Ed. Deisis, Sibiu, 1998²).

⁵¹ *Ibid.*, p. 446–448. Dorotei Vlatiș e viitorul cofondator împreună cu fratele său, Marcu, al mănăstirii Vlatadon („a Vlatazilor”, a fraților Vlatiș) din Tesalonic și mitropolit al Tesalonicului între 1371–1379.

⁵² *Ibid.*, p. 448–449.

⁵³ Identificarea acestui Grigorie cel Mare — numit și Drymis de Nichifor Gregoras — cu Grigorie Sinaitul susținută de D. BALFOUR („Was St. Gregory Palamas St. Gregory the Sinaite's Pupil?”, *St Vladimir's Theological Quarterly* 28, 1984, p. 115–130) contrazice flagrant sursele; cf. A. RIGO, „La vita e le opere di Gregorio Sinaita”, *Cristianesimo nella storia* 10 (1989), p. 570–608.

⁵⁴ Cf. exhaustiva sinteză „Gregorio il Sinaita” a lui A. RIGO pentru volumul colectiv *La théologie byzantine et sa tradition II*, 2002, p. 35–121.

care din 1307/1310 sihăstrea tot pe coasta de est a Athosului la schitul Magula, între Filoteu și Iviron, împreună cu un important cerc de ucenici, între care se numărau Calist și Isidor, deveniți ulterior patriarhi ecumenici⁵⁵ și colaboratori apropiați ai Sfântului Grigorie Palama.

Apostolatul isihast al lui Isidor în Tesalonic

Figura lui Isidor Buchir o cunoaștem mai bine din „Viața și Elogiul” său pe care l-a scris puțin după 1355 același Filotei Kokkinos⁵⁶. El ne spune că Isidor se născuse în Tesalonic (în jurul anului 1300) fiind cel mai mare dintre cei zece copii, cinci fii și cinci fiice, ai unui preot de origine din Chios. Acesta i-a dat fiului său mai mare, care a etalat de mic talente muzicale, o solidă educație literară, dar și duhovnicească. Ajuns psalt cunoscut și căutat profesor de limbă și literatură greacă, Isidor a dus o viață de adevărat monah încă din casa părintească, viețuind ascetic „nu în pustie și în retragere, ci în lume” și fiind povățuitor duhovnicesc pentru elevii săi și familiile aristocratice din Tesalonic „încă înainte de preoție și de a îmbrăca haina monahală”. În jurul său s-a format un cerc duhovnicesc cu sediul într-o mănăstire din centrul orașului, unde s-a stabilit până la moartea sa în 1326 isihastul Gherasim, un vechi ucenic și colaborator al Sfântului Grigorie Sinaitul. Deși era în lume și se dedica studiilor profane, Isidor era aici între monahi, iar prin povățuirea sa duhovnicească a exercitat în ciuda tinereții lui o influență persistentă asupra unui grup de importante personaje feminine din aristocrația orașului. Retrăgându-se în jurul anului 1324–1325 pentru o vreme la Athos în grupul patronat de Grigorie Sinaitul, Isidor a fost însărcinat de acesta cu un veritabil apostolat isihast urban:

Scrierile sale în *Philokalia*, 1782, p. 879–925, și în trad. românească a pr. prof. D. Stăniloae în *Filocalia* VII, 1977, p. 91–202.

⁵⁵ Isidor I, între 1347–1349 (el îl va hirotoni în 1347 pe Palama arhiepiscop al Tesalonicului) și Calist I, între 1350–1353, 1355–1363.

⁵⁶ Ed. D. Tsamis, *supra* n. 6, 1985, p. 329–423.

monahism
în lume, fără tundere

„Nu în sihăstrie și nu în acești munți vreau să petreci, iubite, ci în lume, lângă cei ce viețuiesc acolo, monahi și mireni, ca să le fii, amestecându-te cu ei, exemplu de bună purtare al vieții potrivit lui Hristos și de virtuți de orice fel și tăcând și grăind”⁵⁷.

Raidul devastator al piraților turci asupra Athosului din 1326 a condus la risipirea mai ales a isihăștilor care trăiau în afara zidurilor fortificate ale marilor mănăstiri. Atât grupul din jurul lui Grigorie Sinaitul, cât și cel din jurul lui Grigorie Palama se retrag în Tesalonic. De aici Grigorie Sinaitul și cu Calist își propun să plece spre Ierusalim și Sinai. Ajung însă doar până la Constantinopol, unde rămân în iarna 1326–1327 și după o scurtă vizită la Paroria (la granița dintre teritoriul bizantin și cel bulgar), în 1328 revin la Athos, stabilindu-se în jurul Marii Lavre⁵⁸, unde vor rămâne până în 1331/1334, după care Grigorie Sinaitul se va stabili definitiv la Paroria, unde va rămâne până la moartea sa pe 27 noiembrie 1346. Despărțindu-se de Grigorie Sinaitul, Isidor și Grigorie Palama rămân deci în 1326 în Tesalonic, unde timp de zece ani Isidor, deși simplu frate, a animat un cerc spiritual (*synagoge*, *hetairia*) format nu numai din monahi, ci și din mireni, nu doar bărbați, ci și femei, aparținând familiilor nobile cele mai de vază din oraș, cărora le propovăduia virtuțile ascetice evanghelice și rugăciunea lui Iisus⁵⁹. La insistențele prietenilor, Grigorie

⁵⁷ Ibid., p. 353.

⁵⁸ Aici Grigorie Sinaitul va avea în jurul lui 1330 faimoasa convorbire cu un alt celebru isihast, Maxim Kavsokalivitul (inclusă în parafrază neogreacă în *Philokalia*, 1782, p. 1198–1201; traducere românească pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia* VIII, 1978, p. 541–545. „Viețile” Sfântului Maxim Kavsokalivitul în traducerea diac. Ioan I. Ică jr în volumul: *Sfântul Maxim Arzătorul de colibe isihast și văzător cu duhul din Sfântul Munte (cca 1280–1375)*, Deisis, Sibiu, 2004). Isihastului pustnic rătăcitor Maxim Grigorie Sinaitul i-a dat un sfat similar celui pe care i-l dăduse lui Isidor, îndemnându-l să renunțe la excentricitățile ascetice și să se socializeze spre folosul monahilor athoniți. A se vedea textul integral citat mai jos, nota 198.

⁵⁹ Ed. D. Tsamis, 1985, p. 354–358.

Palama acceptă hirotonia în preot, întrucât în 1326 împlinise vârsta canonică de 30 de ani.

Grigorie Palama la Veria

La scurt timp însă, însoțit de zece ucenici, se retrage timp de cinci ani lângă orașul macedonean Veria, într-un ținut populat de aromâni, ducând aici o viață de tip skitic, „clasică” pentru isihăști, la mijloc între eremitism și chinovialism: cinci zile de izolare în tăcere și rugăciune, iar sâmbătă și duminică adunare la biserică pentru Sfânta Liturghie, împărtășire și convorbiri duhovnicești⁶⁰. Aflând de moartea mamei, călugărită la Constantinopol, Grigorie pleacă în capitală, de unde se întoarce cu cele două surori pe care le va așeza în mănăstiri de maici din jurul Veriei. Între anii 1326–1331, în care a viețuit lângă Veria, Grigorie a avut o discuție în contradictoriu cu un monah ascet din zonă pe nume Iov, care susținea că rugăciunea isihastă ar fi o practică posibilă și recomandabilă doar pentru monahi. Sprijinit pe texte biblice și patristice, Grigorie Palama susținea, din contră, că trebuie să-i învățăm să se roage neîncetat (*1 Tes* 5, 17) și mai mult decât respiră (Grigorie Teologul) „nu numai pe monahi și pe cei din afara lumii, ci și pe bărbați, femei și copii, înțelepți și fără carte, pe toți deopotrivă”. Iov a recunoscut adevărul celor susținute de Grigorie Palama abia în urma unei angelofanii⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 454.

⁶¹ *Ibid.*, p. 457–458. Într-o parafrază neogreacă episodul a fost inclus în finalul *Philokaliei*, 1782, p. 1202–1206; trad. românească pr. prof. D. Stăniloae în *Filocalia* VIII, 1978, p. 546–552. Pentru J. MEYENDORFF, isihasmul nu însemna pentru Grigorie Palama „promovarea unei metode de spiritualitate ezoterice menită numai unui număr limitat de aleși, deosebiți de masa credincioșilor, ci dorea să exprime pur și simplu intimitatea reală stabilită prin Întrupare între Dumnezeu și toți creștinii. Întreaga teologie a lui Palama nu e nimic altceva decât o prelucrare a acestei poziții fundamentale” (*Introduction...*, 1959, p. 28).

Din nou la Athos. Maturitatea duhovnicească

Din pricina incursiunilor sârbe în Macedonia, Grigorie Palama revine în 1331 la Athos, mai exact la sihăstria Sfântul Sava de lângă Marea Lavră, unde — cu excepția unui scurt interval de două luni în 1335, când a fost chemat egumen al mănăstirii Esfigmenu, pe care n-a reușit să o reformeze în sens isihast — va rămâne până în 1338. Aici va practica aceeași viață skitică ca și la Veria: cinci zile de retragere, urmate de revenire la Lavra pentru Liturghie sâmbăta, duminica și de marile sărbători. Acum, în jurul vârstei de 35 de ani, Grigorie Palama atinge maturitatea duhovnicească desăvârșită atât în asceză, cât și în contemplare, eveniment deschis de biograful Filotei în următorii termeni:

„Așadar, întrucât toată virtutea se divide în partea practică și cea contemplativă, despre care cei înțelepți în aceste lucruri spun că are drept bază și temelie partea practică, întrucât aceasta din urmă e mai ușoară și-i duce mai repede la sfârșit pe cei ce se sârguiesc în ea, iar partea contemplativă e mai grea și duce mai cu anevoie la sfârșit sau, ca să vorbim mai exact, nici nu are un sfârșit o dată pentru totdeauna — căci prin firea ei duce și unește în chip nemijlocit cu Dumnezeu mintea sfântă și curățită a bărbaților deiformi, unde pentru cei ce ajung acolo e o odihnă de orice altă contemplare dumnezeiască, dar Divinul e de nedepășit și infinit fiindcă nici mintea cea mai filozofică, mai în stare să depășească și să cerceteze toate nu are și nici nu va avea vreodată ceva mai înalt, întrucât, ca să vorbim potrivit marelui Dionisie, El este capătul ultim al tuturor celor ce pot fi dorite, în jurul căruia se mișcă în cerc pururea mințile cele mai înalte și dumnezeiești, unindu-se cu iluminările fără început și fără sfârșit ale Binelui și Frumosului⁶² —, deci întrucât lucrurile stau

⁶² Cf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Despre numele divine* 4, 8.

aşa, în ce priveşte partea practică dumnezeiescul Grigorie a fost văzut luptându-se şi izbândind şi înainte de renunţare[a la lume] şi după ce a luat haina [monahală] şi retragerea [din lume; anahoreza], întrucât încă de la începuturile ei era aproape desăvârşit şi rivaliza nu fără nobleţe cu cei mari şi singuratici în acestea. Iar odată cu înaintarea timpului şi ascezei, ce mai trebuie să spunem cât de mult i-a întrecut în toate pe cei ce se sârguiau în acestea şi cum s-a arătat celor de aproape, şi celor de departe exemplu minunat de simplitate şi neataşare extremă, de post şi smerenie şi de tot felul de înfrânare, retragere, plâns şi tăcere şi de toate cele asemenea acestora? Fiindcă lucrul pe care şi-l propunea şi spre care se sârguia în chip deosebit era contemplarea şi încă acea contemplare care e dincolo şi înainte de toate, şi pe care de Dumnezeu purtătorii [Părinţi] obişnuiesc să o numească vedere a lui Dumnezeu, unire nemijlocită, luminare şi îndumnezeire şi altele asemănătoare acestora, şi prin ea şi împreună cu ea unii ca aceştia înaintează în chip frumos spre iubirea culminantă, spre asemănarea cu Dumnezeu şi spre teologia cea mai înaltă şi infailibilă prin rugăciune neîncetată, liniştirea [isihia] minţii, smerenie şi plâns”⁶³.

Între ucenicii pe care Grigorie Palama i-a făcut încă de pe când petrecea la Veria s-a numărat şi viitorul său adversar, mai tânărul Grigorie Akindynos (1300–1348)⁶⁴. Născut în oraşul macedonean Prilep, acesta făcuse temeinice studii umaniste mai întâi la Pelagonia, apoi la Tesalonic (cu Toma Magistros, Vryennios şi, se pare, Varlaam din Calabria),

⁶³ Ed. D. Tsamis, 1985, p. 459–461. După care Filotei Kokkinos citează *in extenso* (p. 461–464) din *Antireticul VII contra lui Akindynos*, § 34–40, faimosul pasaj rezumativ al vieţii isihaste reluat şi în *Tratatetele-epistolă către monahia Xenii* § 54–62 şi către *Ioan şi Teodor* § 14 şi 17–22. A se vedea *infra* n. 164.

⁶⁴ Cf. sinteza lui J. NADAL CAÑELLAS, „Gregorio Akindinos”, în *La théologie byzantine II*, 2002, p. 189–256.

după care venise la Veria ca preceptor al unei familii bogate. Aici a devenit fiul duhovnicesc al lui Grigorie Palama, fapt recunoscut și afirmat în scris de amândoi⁶⁵. Akindynos l-a urmat pe Grigorie Palama și la Athos, când Palama s-a stabilit în 1331 la sihăstria Sfântul Sava. Palama a depus toate eforturile ca fratele Akindynos să fie primit la Marea Lavră recomandându-i să scrie un elogiu (*enkomion*) în cinstea Sfântului Atanasie, întemeietorul în 963 al Marii Lavre, discurs pierdut azi pe care acesta l-a rostit în fața adunării tuturor monahilor Lavrei. În ciuda elocinței lui Akindynos și a patronajului lui Palama, Akindynos n-a fost primit la Marea Lavră, ducându-se la schitul unde se găsea Calist, ucenicul lui Grigorie Sinaitul și viitorul patriarh ecumenic, care a intervenit pentru el să fie primit fie la Iviron, fie la Filoteu sau la Simonos Petras, dar și aici a fost respins „din gelozie poate față de talentele sale de umanist, cum a presupus atunci Calist, care preferă să explice aceste peripeții printr-o intervenție divină menită să ferească Athosul de ereziile lui Akindynos”⁶⁶. După circa un an de zile, la sfârșitul lui 1332, Akindynos s-a reîntors la Tesalonic (rămânând până în 1341 în strânse relații cu Palama și încercând să medieze conflictul izbucnit în 1336 între acesta și Varlaam din Calabria)⁶⁷. Grigorie Palama „are propria lui versiune pentru aventurile athonite nefericite ale lui

⁶⁵ Cf. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 62.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 61. Informațiile sunt date de Calist într-o omilie inedită la Duminica Ortodoxiei rostită de patriarh la Sfânta Sofia, pasajul respectiv fiind citat în original la nota 88.

⁶⁷ Din 1333 Akindynos s-a stabilit la Constantinopol, fiind tuns în monahism la mănăstirea Xerolofos, ocazie cu care a rostit un discurs azi pierdut în apărarea ctitorului acesteia, patriarhul ecumenic Atanasie I (1289–1293, 1303–1309). Între 1333–1334 a purtat o corespondență cu principesa bizantină Irina-Evloghia Chumnaina Palaiologhina (1291–1354/5), fostă ucenică a mitropolitului Teolipt al Filadelfiei (1250–1322); ed. A. C. HERO: *A Woman's Quest for Spiritual Guidance: The Correspondence of Princess Irene Eulogia Choumnaina Palaiologina*, Hellenic College Press, Brookline MA, 1986; trad. românească în: TEOLIPT AL FILADELFIEI, *Cuvinte duhovnicești, imne și scrisori*, Deisis, Sibiu, 2000, p. 347–380.

Akindynos: acesta din urmă ar fi venit la Sfântul Sava ca să practice rugăciunea curată, dar ar fi pretins după doar câteva zile că a contemplat nu numai lumina dumnezeiască, ci și o față omenească — probabil cea a lui Hristos — care i-a apărut din interiorul său. Palama sugerează că pentru a-l îndrepta și îndepărta de această vedenie demonică a încercat atunci să facă să fie primit în severa chinovie a Lavrei; această explicație îi permite să îndepărteze reproșul pe care i l-au făcut unii de a fi acordat odată lui Akindynos patronajul său⁶⁸.

Începutul activității literare

În al treilea an al șederii sale în sihăstria Sfântul Sava de lângă Marea Lavră, cu alte cuvinte în anii 1332–1333, Grigorie Palama, acum în vârstă de 36–37 de ani, are o nouă descoperire dumnezeiască în urma căreia începe să predice și să scrie. Iată cum descrie biograful său, Filotei, acest episod:

„Au trecut doi ani de când marele [Grigorie] locuia și se îndeletnicea cu aceste lucruri în zisa mănăstire [sihăstria Sfântul Sava de lângă Marea Lavră]. Iar în al treilea [1333], pe când stătea acolo singur după obicei și-și ținea mintea la Dumnezeu prin isihia și rugăciunea minții, i s-a părut că-i vine ca o umbră de somn dar care i-a arătat această vedenie. I s-a părut că ține în mâini un vas plin de lapte care începând dintr-o dată să țâșnească curgea în afară pe deasupra vasului; după care s-a prefăcut într-o clipită într-un vin foarte bun și înmiresmat care i se revărsa atât de îmbelșugat pe haine și pe mâini, încât erau îmbibate și pline de mireasma lui. «Și pe când mă delectam și bucuram mai mult, a

⁶⁸ MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 62–63; cf. *Antireticul* VII, 16 *contra lui Akindynos*. Altundeva, Palama îl acuză pe Akindynos că e un *autopator monachos* (*Antireticul* II, 17) vrând să spună că Akindynos n-a rămas în ascultarea de părintele său duhovnicesc.

stat lângă mine un bărbat arătos și plin de lumină care mi-a zis: „De ce nu dai și celorlalți din această dumnezeiască băutură care țâșnește în chip atât de minunat, ci o lași să se reverse în zadar? Nu știi că ea este un dar al lui Dumnezeu și nu va înceta să țâșnească și să se dăruiască astfel?” Iar când eu am pus înaintea neputința mea de a o distribui și absența acum a unor oameni care să dorească unele ca acestea, acela mi-a zis: „Chiar dacă nu mai există cei care să o caute cu vrednicie, tu trebuie să-ți faci datoria și să nu încetezi să o distribui, cum ziceam, și să lași pe seama Stăpânului cererea ta. Căci negreșit știi bine și porunca și talantul și osânda robului trândav și care n-a făcut potrivit poruncii stăpânului.” După care acel bărbat strălucit a părut că se duce, iar eu scuturând umbra aceea ce somn, am șezut toată noaptea și cea mai mare parte din zi acolo învăluit în întregime în chip bogat de lumina dumnezeiască.» Acestea le-a spus minunatul Grigorie mai târziu prietenului și ucenicului său, sfântul Dorotei [Vlatis], când a început să alcătuiască acele minunate cuvinte despre dogmele dumnezeiești, socotind că acest lucru îl sugerează prefacerea acelei sfinte băuturi în vin: mutarea cuvântului de la cel etic și simplu, la cel dogmatic și care duce sus [anagoric].

Care a fost urmarea? Înțeleptul s-a supus acestor revelații dumnezeiești și deschizându-și gura minții odată cu cea simțită începe să împărtășească tuturor fără invidie Duhul care curgea de sus aducând cuvinte ale lui Dumnezeu, cuvinte pe care socot că nici unul dintre toți nu le-ar fi putut subscrie cu cuvântul său și să fi avut zece limbi și tot atâtea guri și mâni, cum se spune de unii, dacă n-ar fi fost el însuși și dumnezeieștile și sfintele lui cuvinte și volumele pe care ni le-a lăsat în chip frumos în locul lui și a marii gândiri și voci a lui. La care privind și ascultând cei ce locuiau atunci în sfântul Athos, mai cu seamă cei care odată cu timpul

aveau și un cuget cărunt și erau îndrăgostiți de frumoasa isihie și cele deopotrivă, și care socoteau că acela era un lucru dumnezeiesc și suprafiresc și erau uimiți peste măsură de comoara harului ascunsă în el, spunând tuturor în fiecare zi multe lucruri vrednice de cuvânt și de pomenire și adăugând în chip de confirmare și acel cuvânt al minunatului părinte Isaac care după ei i se potrivea lui înaintea tuturor altora: «Cine a văzut un om care să strălucească prin virtuțile lui, dar oamenilor să le apară simplu, care să fie luminos prin viață și înțelept în cunoaștere, dar smerit cu cugetul?», susținând că acesta și nu altul este cel zugrăvit de cuvântul acelui mare părinte și căutat cu multă cercetare și greutate din pricina rarității unora ca aceștia.

Lăsându-se deci convins de acele dumnezeiești revelații și de Duhul Care locuia în el, înțeleptul Grigorie începe odată cu minunatul cuvânt prin limbă, de care vorbeam, să și scrie și să alcătuiască discursuri-tratate în chip minunat. Primul cuvânt compus de el a fost cel despre dumnezeiescul părinte Petru [Athonitul]; acesta a fost rod al acestui pământ și un locuitor al lui purtând numele mării și îngereștii sale petreceri și conduite aici. Al doilea după acesta a fost cel despre sfânta intrare în Templul Legii vechi și despre viața deiformă aici a Maicii lui Dumnezeu după ce a aflat că unii de pe atunci flecăreau îndrăznind să insulte cu limbă cutezătoare și neînvățată acele taine. La care s-au adăugat și multe alte demne cu adevărat de cuvânt și de sfântă pomenire”⁶⁹.

Primele două scrieri ale lui Grigorie Palama sunt, așadar, două texte extrem de elaborate — cele mai retorice și calofile dintre toate operele sale —, reprezentând două elogii (*enkomia*) ale vieții isihaste întrupate, potrivit autorului lor,

⁶⁹ Ed. D. Tsamis, 1985, p. 466–468.

în figurile exemplare ale Sfântului Petru Athonitul și ale Fecioarei Maria. Așa cum scria părintele J. Meyendorff,

„în Bizanț elogiul public al unui sfânt era un exercițiu propus adeseori retorului debutant la sfârșitul studiilor. Tinerii umaniști ca Nicolae Cabasila [1319/23–1397]⁷⁰ au trecut și ei prin aceeași probă⁷¹. La Athos stilul exercițiului era diferit, dar metoda rămânea aceeași: pentru a câștiga dreptul de a învăța, se rostea un discurs de probă în fața adunării monahilor. Am văzut că Akindynos a căzut la această probă. Grigorie Palama a întârziat până spre 38 de ani angajarea pe calea învățăturii orale sau scrise dedicându-se mai întâi exclusiv rugăciunii și ascezei. Ajuns pe deplin matur, a publicat *Viața Sfântului Petru*, care a obținut elogiul contemporanilor (cf. *enkomion*-ul lui Filotei) și al primului editor (C. Janning)⁷². E sigur că alegerea sfântului nu este întâmplătoare: Sfântul Petru era și rămâne încă și azi patronul și modelul isihăștilor athoniți care refuză să se conformeze regulii chinoviale aduse în secolul X de Sfântul Atanasie. Deși a trăit și el însuși multă vreme în obști — în Lavra, la Esfigmenu —, Palama preferă viața sihăstriilor ca Sfântul Sava și redactează *Viața Sfântului Petru* pentru a înviora la Athos idealul isihast. Acesta fusese și scopul urmărit de mo-

⁷⁰ Cf. recenta sinteză a lui Y. SPITERIS / C. G. CONTICELLO, „Nicola Cabasilas Chamaetos”, *La théologie byzantine II*, 2002, p. 315–395.

⁷¹ Aluzie la *Lauda Sfântului Dimitrie* (ed. Th. Ioannou, *Mnemeia hagiologika*, Veneția, 1884, p. 67–114), scrisă în urma unui concurs de oratorie sacră inițiat de „consulul filozofilor” din Constantinopol și mare hartofilax între 1351–1354. Când a ajuns cunoscut la Tesalonic, discursul lui Cabasila a provocat vii reacții împotriva autorului acuzat pentru faptul de a fi susținut că Sfântul Dimitrie e mai mare decât Sfântul Ioan Botezătorul (*ibid.*, p. 334, 347, 351).

⁷² *Acta Sanctorum Iunii*, vol. II (1698), 538–556, ediție reluată în PG 150, 996–1040. Iată cuvintele bollandistului C. Janning: „Nihil insolitum et inauditum, nihil ex variis consarcinatum, nihil alteri contrarium, nisi forte in numero per errorem tale quid reperiatur” (PG 150, 990).

nahul Nicolae, autorul primei *Vieți a Sfântului Petru* (ed. K. Lake). Spiritualitatea pe care dascălul isihast o descrie la Sfântul Petru e, așadar, cea pe care dorește să o vadă adoptată la Athos și *Viața* sa merită un loc privilegiat între operele sale didactice⁷³.

Vechea Viață a lui Petru Athonitul și contextul ei

În redactarea Cuvântării sale de laudă, Sfântul Grigorie Palama a prelucrat retoric prima *Viață a Sfântului Petru Athonitul* scrisă în secolul X de monahul Nicolae (BHG 1505). Transmisă de un număr de peste 30 de manuscrise, dintre care 9 din secolele XI–XV, ea a fost editată în 1909 de K. Lake⁷⁴ și studiată de St. Binon în 1939⁷⁵, iar exhaustiv de Denise Papachrysantou în 1979⁷⁶ și de Antonio Rigo în 1999⁷⁷.

După un prolog (§ 1) în care autorul *Vieții* arată că scrie viața lui Petru Athonitul spre folosul altora și din ascultare față de porunca părinților săi duhovnicești pentru a fi citită public în ziua prăznuirii lui, el citează în prima secțiune a *Vieții* (§ 2–7) un amplu fragment din *Viața și minunile Sfântului Nicolae* scrisă de Metodie, pe care-l consideră episcop al Patarei. Potrivit acestui pasaj, Petru a fost soldat (*scholarios*) din regimentul (*schola*) 5, luat prizonier de arabi și dus în captivitate la Samará (§ 2). În închisoare Petru se roagă Sfântului Nicolae care i se arată și îi reamintește că toate necazurile îi vin pentru că și-a uitat făgăduința inițială de a se face monah (§ 3). Sfântul Nicolae i

⁷³ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 383.

⁷⁴ K. LAKE, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford, 1909, p. 18–39 text; p. 8–17 introducere.

⁷⁵ ST. BINON, „La Vie de S. Pierre l’Athonite”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 5 (1939), p. 41–53.

⁷⁶ D. PAPACHRYSAANTOU, „La Vie ancienne de St. Pierre l’Athonite. Date, composition et valeur historique”, *Analecta Bollandiana* 92 (1974), p. 19–61.

⁷⁷ *Alle origini dell’Athos. Vita di Pietro l’Athonita a cura di Antonio Rigo*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, 1999: p. 5–47, introducere; p. 49–87, traducere; p. 95–105, bibliografie.

se arată apoi a doua oară și îi spune să ceară ajutorul unui al doilea mijlocitor puternic la Dumnezeu: dreptul Simeon (§ 4). Petru primește apoi a treia arătare a Sfântului Nicolae împreună cu dreptul Simeon înveșmântat ca mare preot iudeu (§ 5). Eliberat din captivitate de dreptul Simeon, Petru e condus de Sfântul Nicolae pe teritoriul bizantin (*Romania*) (§ 6), dar nu rămâne aici și pleacă spre Roma, unde Sfântul Nicolae îl prezintă papei care îl tunde monah (§ 7). Cu aceasta se încheie fragmentul din *Viața Sfântului Nicolae* care are în centru minunile acestuia față de Petru „scholarul”. În secțiunea a doua a *Vieții* (§ 8–22), Petru „scholarul” devine Petru Athonitul, inițiatorul vieții monahale pe Muntele Athos în varianta ei extremă, cea eremitică. Petru monahul părăsește Roma îmbarcat pe o navă (§ 8). În cursul uneia din escale vindecă minunat niște săteni bolnavi (§ 9). Își reia călătoria pe mare, timp în care i se arată în vis Maica Domnului care îi descoperă locul său de asceză: Muntele Athos, cerut și primit moștenire de ea de la Fiul ei, munte căruia îi profetește sub ocrotirea ei viitor monahal strălucit (§ 10). Nava cu Petru ajunge în dreptul extremității peninsulei Athosului, dar e oprită miraculos din plutirea ei (§ 11). Petru debarcă și urcă străbătând locuri sălbatice așezându-se într-o peșteră (§ 11). După două săptămâni Satana îl atacă pentru prima dată luând chipul unui general înconjurat de armate, dar Petru cheamă numele Maicii Domnului și demonii dispar (§ 13). La al doilea atac, după 50 de zile, Satana ia chip de balaur și invadează peștera cu șerpi și alte fiare sălbatice, dar Petru le alungă cu semnul crucii și numele lui Dumnezeu și al Maicii Domnului (§ 14). Al treilea atac al lui Satana are loc după un an de zile, când pentru Petru singurătatea a devenit insuportabilă; Satana ia chipul unui slujitor al acestuia venit să-l convingă să renunțe la izolare și să se întoarcă acasă spre a fi de folos celor mulți; Petru invocă iarăși numele Maicii Domnului și diavolul dispare, iar el își reia isihia (§ 15). Al patrulea atac demonic are loc după șapte ani, când Petru ajunsese prin post, înfrânare și

rugăciune curată pe culmile smereniei, curăției și isihiei. Satana i se arată ca un înger de lumină, îl laudă pentru că i-a întrecut în desăvârșire pe Moise, Ilie și Daniel, și îi cere din nou să iasă în lume spre a fi de folos altora. Petru invocă iarăși numele Maicii Domnului care îi promite ajutorul de sus, întrucât diavolul a făcut să sece izvorul din vecinătatea peșterii (§ 16). Petru e acum hrănit de un înger care îi aduce mâncare din cer tot la 40 de zile, și așa rămâne în isihie timp de 53 de ani fără să vadă om, fără hrană și fără haine (§ 17). La trecerea acestui lung răstimp, Petru e descoperit gol și îmbrăcat doar în părul capului și al bărbii de către un vânător căruia îi dezvăluie cine este și îi cere să revină după un an de zile (§ 18). Reîntors, vânătorul îl găsește pe Petru mort, dar chiar și decedat acesta îl vindecă miraculos pe fratele vânătorului (§ 19). Trupul lui Petru e transportat apoi la „mănăstirea lui Clement”, iar de aici în biserica Fecioarei (Protaton) din capitala Athosului (Karyes) unde se țin adunările anuale ale monahilor (§ 20). Dar trupul lui Petru a furat de aici (§ 21). Secțiunea a doua a *Vieții* se încheie cu un scurt epilog în care autorul explică mobilul scrierii *Vieții* lui Petru: acela de a da monahilor care umblă după averi și slavă un exemplu al adevăratei vieți monahale (§ 22). Cea de-a treia și ultima secțiune (§ 23–25) a *Vieții* urmărește destinul trupului furat al lui Petru în Tracia, unde scoate o mie de demoni din sătenii care locuiau în Phokomis (§ 23), iar episcopul locului (nenumit) îl achiziționează de la cei ce l-au furat (§ 24) și îl aduce la episcopie în ciuda unei ultime încercări a lui Satana de a-l arde (§ 25). *Viața* se încheie cu un epilog semnificativ în care autorul face din nou apologia lui Petru ca model de imitat al vieții isihaste (*monologistos kai monotropos diagoge*) (§ 26).

Plecând de la prizonieratul lui Petru în Samará (§ 2) — care a fost capitală a califatului arab între 836–892 —, de la nerămânerea lui pe teritoriu bizantin și călătoria sa la Roma (§ 7) — pe care o atribuie iconoclasmului oficial la Constantinopol până în 843 — și de la menționarea „mănăstirii

lui Clement" (§ 20) — care și-a încetat existența în 980 când a fost dată de Vasile II Macedoneanul georgienilor, fiind de atunci cunoscută drept Iviron —, K. Lake a fixat data aproximativă a morții Sfântului Petru în jurul anului 890, iar cea a compunerii *Vieții* lui de către Nicolae un veac mai târziu, spre sfârșitul secolului X. D. Papachrysantou a precizat și mai mult această datare fixând-o între anii 970–980, respectiv după *Typikon*-ul athonit al lui Ioan I Tzimiskis din 971/2 care fixează obiceiul „adunărilor anuale” în Karyes (§ 20) și înainte de întemeierea în 980 de Vasile II a Ivironului. Nicolae, autorul *Vieții lui Petru*, e un monah athonit isihast care și-a scris lucrarea în contextul agitat al controverselor iscate la Athos de apariția odată cu Sfântul Atanasie Athonitul (cca 925/930–1001)⁷⁸ a marilor chinovii pe Munte. Născut la Trapezunt cu numele de Avramios, Sfântul Atanasie venise pentru studii la Constantinopol unde a și fost o vreme profesor. Atras de viața ascetică, a devenit în 952 monah cu numele Atanasie pe Muntele Kymnias din Bithynia, în lavra Sfântului Mihail Maleinos (894–961)⁷⁹ — care era frate al soției lui Bardas Phokas, tatăl viitorului împărat Nichifor Phokas —, unde a stat timp de cinci ani. În 958 s-a stabilit incognito la Athos unde a locuit în diverse locuri. În 961 vine chemat de Nichifor Phokas în Creta recucerită de la arabi de către acesta, care în schimb a oferit importante fonduri, cu care în 962–963 se construiesc primele chilii, trapeza și biserica viitoare Mari Lavre. În 963 Nichifor Phokas devine împărat și dă mai mult hrisoave prin care Lavra devenea chinovie imperială, i se garanta independența și se asigurau fonduri pentru întreținerea a 80 de monahi care viețuiau după o regulă asemănătoare celeia a Sfântului Teodor Studitul († 826). Apariția marii

⁷⁸ *Viața* editată de L. Petit, *Analecta Bollandiana* 25 (1906), p. 5–89. Ambele variante ale *Vieții* editate de J. Noret: *Vitae duae antiquae Sancti Athanasi Athonitae* (Corpus Christianorum, Series Graeca 9), Turnhout, 1982.

⁷⁹ *Viața* editată de L. Petit, *Revue de l'Orient chrétien* 7 (1902).

chinovii a Lavrei cu fermă, vie și comerț înfloritor a adus cu sine o schimbare dramatică în regimul de viață monahală athonit, generând opoziția bătrânilor care l-au denunțat pe Atanasie la Constantinopol. S-a ajuns la o anchetă, dar procesul s-a terminat printr-o victorie categorică a chinoviților asupra eremiților, întrucât Atanasie a obținut în 971-972 de la Ioan I Tzimiskis dublarea fondurilor pentru Marea Lavră spre a putea susține 120 de monahi. În 978 el va obține de la Vasile II fonduri pentru 500 de monahi (iar hrisovul din 1045 al lui Constantin IX Monomahul acorda Lavrei fonduri pentru nu mai puțin de 700 de monahi!). Opoziția a continuat ajungându-se chiar la tentative de asasinat la adresa Sfântului Atanasie și la alte forme de protest care au continuat până la moartea pe 5 iulie 1001 a Sfântului Atanasie Athonitul strivit de prăbușirea unui zid în cadrul lucrărilor de reclădire a bisericii Lavrei pentru a putea adăposti marea sa obște.

Acesta a fost fundalul istoric pe care a scris *Viața Sfântului Petru* monahul athonit Nicolae. Scopul său nu era unul istoric, biografic, ci mai degrabă unul polemic: acela de a oferi un argument hagiografic decisiv eremiților athoniți în conflictul lor cu chinoviții descriind viața exemplară a figurii fondatoare a Athosului: pustnicul isihast Petru de la mijlocul secolului IX, despre care se știau doar puține lucruri: că viețuise în asceză, isihie și contemplare ani mulți ca pustnic ascuns în peșterile Muntelui Athos ca Ilie pe Carmel și că după ați mulți ani moaștele lui regăsite făceau minuni. Aceste elemente principale se regăsesc în cel mai vechi text despre Petru Athonitul: canonul inmografic compus de Iosif Inmografal († 886)⁸⁰. Din acest document aflăm doar puține lucruri sigure; și anume că în prima jumătate a secolului IX, când, ca urmare a ocupării Asiei Mici

⁸⁰ Descoperit și editat după două manuscrise savante din secolele X și XII de D. PAPACHRYSAKTOU, „L'office ancien de Pierre l'Athonite”, *Analecta Bollandiana* 88 (1970), p. 27-41.

de arabi, s-au stabilit la Athos primele colonii de monahi⁸¹, trăia aici un pustnic pe nume Petru, ale cărui moaște regăsite miraculos după moartea sa primeau un cult la Athos și în regiunile limitrofe. Memoria pustnicului Petru Athonitul era încă vie la Athos la mijlocul secolului IX când, în contextul opoziției sihaștrilor față de introducerea „înovației” chinovialismului la Athos, liderii acestui grup i-au poruncit monahului Nicolae să-i redacteze *Viața* ca manifest al anahoretismului originar al monahismului athonit și tip ideal al ascetismului aghiorit. Pentru perioada athonită Nicolae dispunea de canonul lui Iosif și tradiții orale. Pentru a completa lacuna începuturilor vieții lui Petru Athonitul și a-i da un trecut lumesc, Nicolae a făcut apel la episodul minunilor postume ale Sfântului Nicolae cu Petru Scholarul (Soldatul)⁸² eliberat din captivitatea arabă. Spre a explica

⁸¹ Prima atestare a vieții monahale la Athos aparține cronicarului bizantin Genesios (ed. 1978, p. 58) care în relatarea triumfului Ortodoxiei asupra iconoclasmului din martie 843 spune că la festivitățile din Constantinopol au venit monahi de pe Munții Olymp și Kymnias din Bithynia, precum și de pe Munții Ida și Athos. Cea de-a doua e *Viața Sfântului Eftimie cel Nou* (823–898), § 14, ed. L. PETIT, *Revue de l'Orient chrétien* 8 (1903), p. 180, care ni-l arată pe Eftimie originar din Galatia petrecând 15 ani pe Olympul Bithyniei și stabilindu-se în 859 pentru trei ani la Athos, venind apoi lângă Tesalonic, și iarăși retrăgându-se între 883–895 pentru 15 ani pe coasta de est a Athosului.

⁸² Cf. G. ANRICH, *Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche*, vol. I, Leipzig, 1913, p. 174–181; cf. discuția din vol. II, 1917, p. 293–295, 403–405. Anrich, urmat de Papachrysanthou, consideră identificarea celor doi Petru — Scholarul și Athonitul — gratuită și bazată pe o simplă omonimie. Anrich arată că o versiune prescurtată a minunilor Sfântului Nicolae, așa-numita *Via acephala*, oferă trei elemente inedite: la eliberarea din Samará, Sfântul Nicolae îi dă lui Petru trei pâini de drum; papa care îl tunde monah pe Petru este Nicolae I (858–867), iar finalul episodului sună: „Iar după ce a fost tuns, omul și-a petrecut restul vieții ca ascet la Muntele Athos”. Iar PAPACHRYSANTHOU editează o altă prelucrare a episodului soldatului prizonier la arabi și eliberat miraculos (în care apar cele trei elemente), și în care Petru e strateg al Capadociei și e făcut prizonier de pavlicieni care îl predau arabilor („La Vie...”, 1974, p. 54–61: *Thauma de duce Cappadocio*) aluzie la cazul ducelui Constantin Krateros. De aici Papachrysanthou trage concluzia (p. 31) că la mijlocul secolului IX exista deja o tradiție care îi identifica pe cei doi Petru: Athonitul, căruia nu

❧ absența stânjenitoare a moaștelor, Nicolae a putut face apel la existența unui cult local al unui sfânt din Tracia, un alt omonim Petru *Tracul* despre care informațiile sunt foarte vagi⁸³. *Viața* scrisă de Nicolae apare astfel drept combinarea a cel puțin două (sau trei) tradiții diferite, fiecare legate de un sfânt cu numele Petru: soldatul și pustnicul (și tracul). Diferența între cele două tradiții e evidentă și din faptul că dacă în prima parte patronul și protectorul lui Petru soldatul e Sfântul Nicolae, în cea de-a doua protecția prin excelență a lui Petru pustnicul athonit este Maica Domnului. Petru Athonitul e descris potrivit tipului hagiografic al „eremitului gol”⁸⁴ și acoperit doar cu părul capului său, al cărui prototip exemplar e Sfântul pustnic egiptean Onufrie din secolul IV⁸⁵. D. Papachrysanthou⁸⁶ crede că aportul personal al lui Nicolae a stat în insistența pe rolul protector special al Maicii Domnului atât asupra lui Petru, cât și a Athosului întreg care apare aici pentru prima dată drept moștenire cerută și promisă de Fecioara Maria de la Hristos. „Profeția” Maicii Domnului din § 10 va cunoaște un destin extraordinar fiind copiată și reprodușă aparte (BHG 1505e) în multe manuscrise, devenind parte integrantă a tradiției⁸⁷ și vieții athonite până astăzi. Sfântul

i se cunoșteau originile, și *Scholarios* (Soldatul), căruia nu i cunoștea restul vieții de după eliberarea miraculoasă din captivitatea arabă.

⁸³ Cf. PAPACHRYSANTHOU, „La Vie...”, 1974, p. 40; A. RIGO, *Alle origini...*, 1999, p. 13 și 16.

⁸⁴ Cf. C. A. WILLIAMS, *Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anachorete*, Urbana, 1926, și recenzie critică a lui P. PEETERS, *Analecta Bollandiana* 47 (1929), p. 138–141.

⁸⁵ *Viața* greacă (BHG 1378) în *Acta Sanctorum Iunii*, vol. II, 1698, p. 527–533 și *Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt* (ed. V. Latyšev), vol. II, Petropoli, 1911, p. 4–46; *enkomion*-ul retoric bizantin scris de Nicolae Sinaitul în secolul XI a fost editat recent de F. HALKIN în *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 24 (1987), p. 7–27, și P. PASCHOS în *Theologia* 61 (1990), p. 817–858.

⁸⁶ „La Vie...”, 1974, p. 42.

⁸⁷ Cf. *Viața Sfântului Maxim Kavskalivitul* scrisă de TEOFAN (§ 8); ed. Halkin-Kurilas, *Analecta Bollandiana* 54, 1936, p. 75; trad. românească citată, 2004, p. 24–27. „Profeția” Maicii Domnului stă la baza și a tradițiilor legendare despre originile Athosului, așa-numitele *Ta Patria tou Athonos*

Petru respinge atacurile demonilor invocând mereu „dulcele și doritul de noi nume al Maicii Domnului” (§ 13, 14, 15, 16) și se roagă cu cuvintele: „Maica Domnului, ajută-l pe robul tău” (§ 13). Așa cum remarcă Antonio Rigo:

„Existența unei «rugăciuni a Maicii Domnului» alături de mai celebra rugăciune a lui Iisus e atestată pentru epoca bizantină de numeroase note conservate în codice și de cuvintele lui Maxim Kavsokalivitul”⁸⁸.

Nicolae scrie deci *Viața lui Petru Athonitul* într-un context conflictual și într-un sens polemic. El protestează implicit împotriva monahismului chinovial, economic și misionar (ultima ispită pe care o depășește Petru e tocmai aceea de a renunța la izolare și de a se stabili într-o mănăstire pentru a fi de folos multora, § 16) și își mustră contemporanii pentru a fi uitat care e „adevărată” viață monahală: cea radical eremitică, strict contemplativă și isihastă, angelică și asocială, exemplificată de ascetismul extrem al lui Petru. „Cu siguranță foarte diferit de ascetul care a fost, Petru, așa cum e zugrăvit în *Viața* [scrisă de Petru], a devenit foarte repede și a rămas toată perioada bizantină ascetul-tip al Sfântului Munte, modelul cu care tindea să se asemene orice monah anahoret”⁸⁹.

(BHG 1054vw) (ed. S. Lampros, *Neos Hellenomnemon* 9, 1912, p. 116–161, 209–244) atestate începând din secolul XV și unde, după înălțare, Maica Domnului a venit la Athos rostind cuvintele: „Acest munte mi-a fost dat moștenire de Fiul și Dumnezeuul meu” și a înălțat următoarea rugăciune: „Fiule și Dumnezeuul meu, binecuvântează locul acesta și revarsă-Ți mila Ta peste muntele acesta și locuitorii lui până la sfârșitul lumii pentru Tine și pentru numele meu. Fă ca doar cu puțină osteneală să li se ierte păcatele și mântuiește-i de osânda veșnică. Umple-i de tot binele în veacul de acum și în cel viitor, slăvește acest loc mai presus de oricare altul și întinde aici sălașurile lor de la un cap la altul, de la miazănoapte la miazăzi, și izbăvește-l de orice atac al văzuților și nevăzuților vrăjmași” (p. 125, *apud* RIGO, *Alle origini...*, 1999, p. 37–39).

⁸⁸ *Alle origini...*, 1999, p. 18, nota 27. Cf. *Viața Sfântul Maxim Kavso-kalivitul* scrisă de TEOFAN, § 15; trad. românească, 2004, p. 41.

⁸⁹ PAPACHRYSANTHOU, „La Vie...”, 1974, p. 54. Cf. RIGO, *Alle origini...*, 1999, p. 46–47: „Biografia reală a sfântului ne rămâne de fapt necunoscută (și n-ar putea fi altfel pentru un pustnic care a trăit ascuns cea mai mare

Triumful chinovialismului la Athos a dus inevitabil și la un declin al cultului Sfântului Petru Athonitul. Cele mai vechi manuscrise ale *Vieții* scrise de Nicolae sunt athonite și au fost copiate în secolul XI. Ele arată că prăznuirea Sfântului Petru Athonitul se făcea pe 13 iunie. Prima înserare a numelui său într-o recenzie copiată a Sinaxarului constantinopolitan atestă însă că sărbătorirea sa se mutase pe 12 iunie, dată la care se făcea prăznuirea Sfântului Onufrie. Athoniții făcuseră în mod spontan asocierea liturgică, ulterioară și iconografică, între cele două figuri exemplare ale eremitismului nud extrem. Și Onufrie era un ascet gol cu părul lung care trăise, în secolele IV–V, șase decenii în izolare totală în deșertul interior al Egiptului fiind hrănit de un înger care îi aducea în fiecare duminică Sfânta Cumină, și care a fost descoperit, iar după un an îngropat de biograful său, Pafnutie. Cultul Sfântului Petru Athonitul a renăscut odată cu renașterea isihastă la Athos în secolele XIII–XIV, de când datează și cele mai multe manuscrise ale *Vieții* scrise de Nicolae. Un manuscris conținând scrieri de Nil, Evagrie, Maxim etc. (*Paris. Coisl. 109*, secolele XIII–XIV) atestă pe terenul Marii Lavre o mică sihăstrie cu numele Sfântului Petru. *Viața Sfântului Maxim Kavsokalivitul* (1280–1375) scrisă de Teofan arată că, ajuns la Marea Lavră, lui Maxim i s-au dat să recitească *Viețile* celor două figuri fondatoare ale Athosului: atât a lui Atanasie, cât și a lui Petru, iar Maxim „laudă și admiră atât isihia unuia, cât și comunitarismul celuilalt”⁹⁰, mai încolo Maxim însuși e comparat cu cei doi ctitori ai Athosului⁹¹. Iar Nifon, primul biograf al Sfântului Maxim Kavsokalivitul, îl prezintă pe

parte a vieții lui). Știrile de care dispunem despre Petru ne oferă imaginea unui râu carstic care iese ici și acolo la suprafață, dar cel mai adeseori curge sub pământ. Pustnicii Athosului, care s-au inspirat și se inspiră din modelul lui Petru, nu lasă în mod evident urme detectabile pentru istoric, ca și sfântul lor patron, «comoara ascunsă» în munți, în peșterile și crăpăturile pământului.”

⁹⁰ § 6; trad. românească, Deisis, 2004, p. 21.

⁹¹ § 11; p. 34.

acesta drept un al doilea Onufrie și Petru⁹². Acum apare și primul portret al Sfântului Petru Athonitul pe o frescă pictată de celebrul Manuil Panselinos pe pereții bisericii Protaton din Karyes (unde s-ar fi găsit la origine și mormântul sfântului) restaurată în 1290 și unde Petru apare între Onufrie, Atanasie Athonitul și Pavel de la Xiropotamu. Alte reprezentări apar pe pereții bisericii Sfântul Nicolae Orphanos din Tesalonic, la origine paraclis al unei mănăstiri dispărute, sau în pictura sârbă de la Studenica, Matejić sau Cozia.

Petru Athonitul — prototip al isihasmului pentru pustnici

Noua înflorire a cultului Sfântului Petru Athonitul la începutul secolului XIV e atestată și de așa-zisa lui *Viață* scrisă de Grigorie Palama, de fapt un *Cuvânt* (*Logos* — Discurs/tratat) *despre viața minunată și deopotrivă cu îngerii a cuviosului și de Dumnezeu purtătorului nostru Părintelui Petru care s-a nevoit ca ascet în Sfântul Munte Athos*⁹³. Aceasta n-a primit o atenție deosebită din partea cercetătorilor, singurul care i-a dedicat un excelent studiu critic fiind Antonio Rigo⁹⁴. Profesorul venețian arată și el că în realitate textul reprezintă un exercițiu de retorică, un elogiu rostit în fața unui auditoriu monahal (§ 3), probabil de la Marea Lavră, pe 12 iunie 1332 (sau 1333) cu ocazia prăznuirii memoriei liturgice a Sfântului Petru Athonitul. Grigorie Palama urmează întru totul *Viața* anterioară scrisă de Nicolae monahul pe care se bazează, dar din care elimină rarele indicații cronologice și geografice, transformând-o într-un elogiu al vieții anahoretic-isihaste („adevărata filozofie”, § 52). Originalitatea lui Grigorie Palama stă în prolog

⁹² § 2; p. 82.

⁹³ Ediție critică de P. Christou: *Gregoriou tou Palama Syngammata V*, 1992, p. 161–191.

⁹⁴ A. RIGO, „La Vita di Pietro Athonita (BHG 1506) scritta da Gregorio Palamas”, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 32 (1995), p. 177–190.

(§ 1–6), în epilog (§ 50–52) și în cele două pasaje (§ 17–20 și 39) care descriu experiența și practica isihastă.

Ieromonahul Grigorie Palama își începe discursul despre Sfântul Petru Athonitul subliniind obligația morală ce revine athoniților de a-i elogia nu doar pe sfinții care au făcut lucruri memorabile în celelalte părți ale pământului, ci mai ales pe sfinții de acasă, de la Athos, și în primul rând pe întâiul sfânt care a triumfat asupra lui Satana în Muntele Athos aruncând aici sămânța vieții duhovnicești (§ 1). Deși nu poate spune toate și nu îi este ușor, nu are voie să tacă (§ 2). Întrucât e vorba de o datorie comună, cere sprijinul rugăciunilor auditoriului său monahal pentru a duce la bun sfârșit această sarcină (§ 3). Obligația e cu atât mai constrângătoare cu cât adevărata patrie a lui Petru e de fapt Athosul, locul virtuților și sfințirii lui, întrucât timpul a șters pe drept cuvânt memoria patriei, părinților și copilăriei lui (§ 4). Dacă în Atena antică, după doar trei ani de ședere, toți străinii ce se stabileau aici puteau numi orașul drept patrie, cu atât mai mult se poate face acest lucru cu Athosul în cazul lui Petru care s-a nevoit aici 53 de ani și s-a întâlnit aici cu Dumnezeu, făcând din Athos un munte care oferă patria de sus (§ 5). După acest prolog, Palama repovestește retoric prizonieratul lui Petru (§ 6), arătările Sfântului Nicolae (§ 7) și eliberarea miraculoasă a lui Petru de către dreptul Simeon (§ 8). Eliberat, Petru imită exemplul Apostolului Pavel care după convertire și-a închinat întreaga viață lui Hristos (§ 9). Ajuns la Roma, Petru e tuns în monahism de papă, și se îmbarcă apoi pe o corabie care îl ducea prin Creta spre Asia (§ 10). Pe drum i se arată Maica Domnului care îl trimite la Athos și rostește faimoasa profeție despre Athos ca moștenire a ei și refugiu al monahilor făgăduind că va fi până la sfârșit aliata, învățătoarea și hrănitoarea athoniților (§ 11–12). După o escală în Creta unde vindecă printr-o minune o familie bolnavă (§ 13–14), corabia pe care se afla Petru e oprită miraculos în apele Athosului (§ 15–16). Nou Moise, Petru după ce a oprit apele mării

urcă pe Athos ca pe un nou Sinai și își începe viața de pustnic isihast. Împinge asceza la extrem hrănindu-se doar cu ierburi, trăind gol în frig și arșiță, topindu-și astfel trupul și eliberându-și sufletul pentru isihie, prin care mintea/inteligența (*nous*) îi devine un vas ales, iar inima un vehicul dumnezeiesc și un alt cer în care locuia Dumnezeu. Ce este însă isihia? În esența ei, rezumă Sfântul Grigorie Palama, isihia e întoarcerea minții/inteligenței și a puterilor ei spre ea însăși și activarea potrivit ființei sale și potrivit lui Dumnezeu (§ 17). Această definiție concentrată este explicată în următoarele paragrafe (§ 18–20) care alcătuiesc miezul mistic al scrierii. Ridicându-se din tot ce e sensibil și din tumultul lucrurilor exterioare, mintea/inteligența observă starea diformă a omului interior și îi spală masca hidoasă depusă peste ea. Nemaifiind împrăștiată, are acum pace și liniște. Și așa rămâne în ea însăși înțelegându-se pe sine și prin sine pe Dumnezeu, Cauza și Modelul ei divin. Depășindu-și natura proprie, mintea/inteligența e îndumnezeită astfel prin participare și înaintează în Dumnezeu, cu condiția să se înconjoare din toate părțile cu un zid care să oprească orice intrare a lui Satana (§ 18). Câștigând nepătimirea și întorcându-se spre sine, mintea/inteligența scoate din ea tot ce a dobândit ulterior: și rele, și bune, depășind prin iubire nu numai dualitatea lucrurilor materiale (materie-formă), ci și înțelesurile simple ale realităților spirituale. Iubind pe Dumnezeu și iubită de Dumnezeu, mintea/inteligența se înfățișează lui Dumnezeu surdă și mută (*Ps* 87, 14) fiind modelată și transformată cu totul de harul de sus (§ 19). Astfel transformată, mintea/inteligența transmite și trupului frumusețile dumnezeiești și harismele duhovnicești: nepătimirea, viața deiformă, facerea de minuni, străvederea, profeția, cunoașterea în lumina dumnezeiască a rațiunilor celor ce sunt ca niște atomi într-o rază de lumină. Toate acestea sunt însă secundare, scopul principal al isihastului nefiind dobândirea mulțimii harismelor, ci realizarea prin vederea luminii dumnezeiești a acordului (asemănării)

minții/inteligenței cu Prototipul ei divin și restaurarea frumuseții ei originare și simple (§ 20). La vederea lui Dumnezeu însă, arată Grigorie Palama, mintea isihastă a lui Petru ajuns nu numai în vis — activând spiritul imaginativ (*pneuma phantastikon*) care e vehiculul psihic al minții —, ci în mod real, prin intermediul strălucirii imateriale a luminii dumnezeiești care alungă nu doar întunericul, dar și orice iluzii și imaginații din suflet, oferind percepția spirituală reală a realităților divine supranaturale (§ 21).

Paragrafele isihaste 17–20 sunt extrem de importante, ele reprezentând prima schiță a vieții isihaste făcută de Sfântul Grigorie Palama, pe care o va relua și amplifica ulterior în alte câteva opere din deceniul următor (*Antireticul VII împotriva lui Akindynos* și *Epistolele-tratate către Xenii și către Ioan și Teodor* din anii 1343–1347), fiind citată *in extenso* și de biograful Filotei în *enkomion*-ul biografic pentru a caracteriza profilul spiritual al eroului său.

Culmile vieții mistice atinse de Petru, prin care acesta rivaliza cu îngerii, au provocat inevitabil invidia lui Satana, care l-a atacat în patru rânduri. Luând proteic forma unui general (§ 22), a unui balaur (§ 23), a unui fost slujitor (§ 25–29) și a unui înger de lumină (§ 30–33), diavolul a încercat toate mijloacele ca să-l scoată pe Petru din „raiul isihiei” (§ 28) și din asprimea eremitismului aducându-l în viața împrăștiată din lume: mai întâi prin frică, apoi prin falsa compasiune socială față de semenii („discursul social” din § 26–27) și, în fine, făcându-i elogiul unei desăvârșiri realizate (§ 32). Petru rezistă la toate aceste tentații chemând numele Maicii Domnului (§ 28) și prin smerenie deplină (§ 33), menținându-se astfel pe culmile liniștite ale virtuților și harurilor dumnezeiești (§ 34). Timp de 46 de ani Petru e hrănit miraculos de un înger (nu de un corb ca Ilie), ducând astfel o existență paradiziacă, dincolo de griji și probleme și veselindu-se fără imaginații de vederea lui Dumnezeu cu mintea (§ 35). După 46 de ani, Petru e descoperit de un vânător (§ 36–37) care îi cere să rămână îm-

preună cu el. Petru refuză întrucât acesta era căsătorit și avea nevastă, copii și averi, și îi cere să revină la el după un an, timp în care îi indică un program de viață duhovnicească isihastă adecvată existenței în lume. În acest program putem citi esența apostolatului isihast întreprins între 1325–1335 de Isidor Buchir la Tesalonic. Vânătorul e îndemnat astfel să ducă o viață de sărăcie și caritate și să poarte grijă de sine lepădându-se de plăceri și griji, păzind în inimă prin rugăciune aducerea-aminte de Dumnezeu [*mneme Theou*] și meditând la Numele Lui, precum și citind cărțile și cuvintele dumnezeiești (§ 39). Revenit după un an, vânătorul îl găsește pe Petru mort (§ 40), dar cu toate acestea fratele demonizat al vânătorului e tămăduit miraculos (§ 41–43). Trupul lui Petru e dus apoi într-o mănăstire athonită de pe coasta nord-estică a peninsulei, în dreptul căreia corabia s-a oprit neputându-și continua plutirea (§ 44). De aici, trupul e furat și dus în Tracia (§ 45), unde îi vindecă pe sătenii demonizați de Photokomi (§ 46–47), care îi cumpără trupul, ce devine astfel izvor de vindecări, construind pentru el o biserică (§ 48–49). În epilog, Grigorie Palama arată că Petru este preamărit și laudat în cer de îngeri și de creștini în tot pământul (atât în Tracia, cât și la Athos); participând la atotprezența divină, Petru e în același timp în cer și pe pământ (§ 50). Prin retragere și moarte pentru lume, el a dobândit cerul și viața harului, prin ascundere a ajuns să fie pe buzele tuturor ca o visticierie a virtuților, învățător, binefăcător și ajutător al tuturor (§ 51), ca leac pentru orice fel de vindecare și exemplu al „filozofiei adevărate”, tema acestui discurs, pentru care toți trebuie să-L laude pe Dumnezeu în Treime Care l-a preamărit (§ 52).

Fecioara Maria — prototip biblic al vieții isihaste

A doua scriere a Sfântului Grigorie Palama redactată tot la Athos, la puțin timp după *Cuvântul/tratatul despre viața minunată și deopotrivă cu îngerii a cuviosului și de Dumnezeu purtătorului nostru Părintelui Petru*, cu alte cuvinte

între anii 1333–1335, a fost, potrivit biografului Filotei *Cuvântul/tratatul despre intrarea în Sfânta Sfintelor* și de *spre viața deiformă aici a Atotpreacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoarei și Pururea-fecioarei Maria*. Transmis în manuscrise și separat, el a fost inclus și în toate manuscrisele ce cuprind colecția omiliilor Sfântului Grigorie Palama unde apare drept *Omilia 53*⁹⁵. Ținut inițial ca discurs la Marea Lavră în jurul anului 1334, *Logosul* la Intrarea în biserică a Fecioarei Maria a fost amplificat și transformat în tratatul actual de Sfântul Grigorie Palama în 1341, în mănăstirea în care a stat la Constantinopol⁹⁶. Așa cum arată părintele J. Meyendorff,

„tema n-a fost aleasă la întâmplare. Filotei semnaleză faptul că unii «îndrăzneau să defaime aceste taine». Despre ce anume este vorba? E greu de spus cu precizie. Să semnalăm însă faptul că Nichifor Gregoras, care avea să devină mai târziu lider al partidei antipalamite, afirma caracterul legendar al relatărilor privitoare la intrarea Fecioarei în Sfânta Sfintelor și pentru aceasta a făcut obiectul unei excomunicări pronunțate de mitropolitul Filotei al Selymbriei⁹⁷; el se opunea

⁹⁵ Ediția princeps de S. Oikonomou: *Gregoriou archiepiskopou Thessalonikes tou Palama Homelias XXII*, Atena, 1861, p. 131–180, reluată cu traducere neogrecă de prof. P. Christou în seria: *Gregoriou tou Palama Apanta ta erga 11: Homelias 43–63* (Ellenes Pateres tes Ekklesias 79), Thessaloniki, 1986, p. 260–346.

⁹⁶ P. CHRISTOU, *Apanta ta erga 11*, 1986, p. 14.

⁹⁷ „Gregoras și cei ce gândesc spun și apără cele ale lui cu privire la celelalte dogme dumnezeiești, dar și cu privire la preacurata Mamă a lui Dumnezeu, spunând că n-a intrat în Sfânta Sfintelor, în care intra o dată pe an doar arhiereul, să fie anatema!” (F. MIKLOSICH / J. MÜLLER, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani 1315–1402*, vol. II, p. 490 (nr. 239 sine anno). J. DARROUZÈS, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. 1, fasc. V: *de 1310 à 1376*, Paris, 1976, nr. 2515, datează acest act în intervalul 1365–1367, cu probabilitate în mai 1366. Faptul e cu atât mai remarcabil cu cât avem de-a face cu o condamnare postumă, Gregoras fiind mort din 1361! Cf. și MARIA CH. VAKALOPOULOS, *Philotheos Selybrias. Bios kai syngraphiko ergo*. Didaktorike diatribe, Atena, 1992, p. 61–62. Acest Filotei a trăit între anii 1325/1330 și 1390, fiind mitropolit palamit al

sărbătorii înseși, despre care spune că nu era prăznuită decât de paznicii care îl țineau sub arest (*Istorie bizantine* XXIV, 3). Discursul lui Palama nu încearcă să dovedească caracterul istoric al cutărei sau cutărei relatări despre acest eveniment, ci constituie o lungă mărturisire de evlavie și credință, care dă sărbătorii o interpretare extrem de asemănătoare celei date de Grigorie al Nyssei urcușului lui Moise pe Sinai, faptele nefiind decât expresia urcușului mistic al sufletului spre Dumnezeu⁹⁸.

Părintele Meyendorff pare a nu cunoaște faptul că Gregoras e autorul unui *Cuvânt despre Preasfânta Născătoare de Dumnezeu care tratează atât despre nașterea, cât și despre intrarea și hrănirea ei în Sfânta Sfintelor*⁹⁹, despre care H.-V. Beyer, editorul primei sale serii de Antiretice împotriva lui Palama, scrie:

„În textul cuvântării locul din Templu în care a intrat Maria, care abia împlinise trei ani, e descris ca fiind «în jurul cortului celui mai interior numit Sfânta Sfintelor, loc consacrat fecioarelor până la împlinirea vârstei de doisprezece ani». În continuare Gregoras vorbește de intrarea Fecioarei «la» (*pros*), nu «în» (*eis*) Sfânta Sfintelor, ca un episod pe care «evangelisti îl trec sub tăcere», și încheie astfel: «Ceea ce urmează mi se pare obscur și enigmatic și cuvântul meu amuțește»¹⁰⁰.

Selymbriei din 1362 până la moarte. E autorul unui interesant „dialog” istorico-dogmatic în stil platonice împotriva antipalamiților (editat aici p. 179–295).

⁹⁸ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 391.

⁹⁹ Ed. de F. SCHMITT în *Izvestia russkogo arheologiceskogo Instituta v Konstantinopole* 11 (1906), p. 280–294 și recent critic de P. L. LEONE: „Nicephori Gregorae de SS. Deiparae Nativitate, praesentatione atque educatione oratio”, în *Quaderni Catanesi di cultura classica e medievale* 3 (1995), p. 1–31. Mulțumesc părintelui Nicolae Florea (Paris) pentru amabilitatea de a-mi fi procurat o copie a acestei recente ediții.

¹⁰⁰ *Nikephoros Gregoras Antirrhethika* I, ed. și introd. H.-V. BEYER (Wiener byzantinischen Studien XII), Viena, 1976, p. 66–67. Așa cum scrie însă

Chiar dacă Cuvântul Sfântului Grigorie Palama despre intrarea în Sfânta Sfintelor nu pare să fie o replică directă la discursul mariologic al lui Gregoras, partea sa finală — care a fost amplificată ulterior, după izbucnirea controverSELor cu Varlaam, întrucât § 51 e un citat literal din *Triade* I, 3, 42 — e marcată de o delimitare polemică implicită a isihasmului, realizat prototipic de Fecioara Maria ca „adevărată filozofie”, față de „filozofia primă”, metafizica, anticilor relansată în secolul XIV de umaniștii bizantini gen Metochites, Gregoras și Varlaam.

Redactat în același stil căutat și calofil ca și Cuvântul despre Petru Athonitul, discursul mariologico-isihast al Sfântului Grigorie Palama, rostit probabil la Marea Lavră în anii 1333–1335 pe 21 noiembrie cu ocazia praznicului Intrării în biserică a Maicii Domnului, are o structură elaborată și complexă. Într-un prolog dezvoltat, Palama subliniază dificultatea temei propuse: lauda virtuților Fecioarei mai înaltă decât întreaga creație (§ 1–2). Pentru realizarea acestei dorințe și datorii cere în același timp ajutorul Fecioarei înseși (§ 3) și sprijinul auditoriului (§ 4–5). Orice discurs mariologic adecvat are nevoie de inspirație de sus, întrucât Fecioara are o poziție excepțională în cadrul existenței fiind mijlocitoare atât între Israelul cel vechi („după trup”) și Israelul cel nou („după duh”), între Vechiul și Noul Testament, cât și între Dumnezeu, pe Care l-a făcut Fiu al omului, și om, din care face un fiu al lui Dumnezeu; Mamă Născătoare a lui Dumnezeu și creatoare a unei rudenii dumnezeiești, Ea este Împărăteasă a întregii creații (§ 6). Cu acest enunț general cu valoare programatică, Palama intră în dezvoltarea propriu-zisă a temei. Pentru început (§ 7–10) el arată cum anume a ajuns Fecioara Împărăteasă

ultimul editor italian al discursului lui Gregoras: „Quod vero nescio an vir doctus Beyer ex his quae in ipsa oratione verbis *he pros ta hagia ton hagian eisodos* leguntur colligi posse recte concludat. Utcumque res est, illud sane patet Gregoram in omnibus suis opusculis theologicis non tam theologum se praeberere quam rhetorem” (P. L. LEONE, 1995, p. 4).

a toate, Mamă și Mireasă paradoxală a Împăratului Hristos, și coincidența fecioriei și nașterii, a smereniei și preamăririi, a kenozei și theozei. Episodul aducerii Fecioarei la Templu e sugerat și explicat printr-o exegeză tipologică a *Psalmului* 44, 10–18¹⁰¹, care alcătuiește urzeala biblică a întregului discurs. Fecioara a ajuns Împărăteasă Mamă și Mireasă a Împăratului mesianic, în care s-au împlinit toate prezicerile și prefigurările profeților, nu prin stăpânire, ci prin ascultare (§ 10). Făgăduită de Dumnezeu lui Ioachim și Anei, Copila Maria a fost făgăduită la rândul ei lui Dumnezeu fiind adusă de aceștia la Templu când a împlinit trei ani. Aici a intrat prin ascultare în Sfânta Sfintelor, iar prin rugăciune a pus în inima Ei sușuri (cf. *Ps* 83, 6) care L-au tras în jos în Ea pe Împăratul ceresc făcând astfel din Ea o icoană conaturală a Creatorului cosmosului (§ 9). Fecioara a ajuns astfel un veritabil cosmos concentrat și o podoabă a celor două lumi, văzută și nevăzută, în dublul sens al cuvântului grec *kosmos*, care înseamnă atât „lume”, cât și „podoabă” (§ 10). Așa cum discul soarelui creat în ziua a patra a genezei concentrează în el lumina cosmică dispersată a zilei întâi a creației, tot așa și Fecioara e un alt soare creat care concentrează în discul minții ei Lumina dumnezeiască a Binelui Care e Dumnezeu (§ 11), fiind în același timp un soare al creației și un cer al Soarelui Dumnezeu (§ 12). Potrivit cu versetul 12 al *Psalmului* 44 — „a poftit Împăratul frumusețea ta, că El este Domnul tău” —, Fecioara care avea să-L

¹⁰¹ „10 A stat împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită și preaînfrumusețată. 11 Ascultă fiică și vezi și pleacă urechea ta și uită poporul tău și casa părintelui tău, 12 că a poftit Împăratul frumusețea ta, că El este Domnul tău. 13 Și se vor închina Lui fiicele Tirului cu daruri, feței Tale se vor ruga mai-marii poporului. 14 Toată slava fiicei Împăratului vine dinăuntru, îmbrăcată cu țesături de aur și preaînfrumusețată. 15 Aduce-se-vor Împăratului fecioare în urma ei, prietenele ei se vor aduce ție. 16 Aduce-se-vor întru veselie și bucurie, aduce-se-vor în templul [*naon*] Împăratului. 17 În locul părinților tăi s-au născut ție fii; pune-i-vei pe ei căpetenii peste tot pământul. 18 Pomeni-vor numele tău în tot neamul; pentru aceasta popoarele te vor lăuda în veac și în veacul veacului.”

nască pe Acest Împărat — „mai frumos decât fiii oamenilor” (*Ps* 44, 3) —, a fost astfel împodobită cu toate frumusețile enumerate și laudate în continuare (§ 13–17), astfel încât oricine se uită la frumusețea *kosmos*-ului, a lumii și podoabei Ei, urcă cu mintea spre Dumnezeu Creatorul ca și cel care contemplă cosmosul fizic (cf. *Rm* 1, 20) (§ 16). Dar toată frumusețea și slava Fecioarei, a Fiicei, Miresei și Mamei Împăratului nu este una trupească, ci „vine dinăuntru” (*esothen*; *Ps* 44, 14), de la frumusețea sufletului ei feciorelnic (§ 17). Iar această frumusețe și slavă interioară a sufletului Fecioarei, a fiicei Împăratului, nu i-a venit din studii, ci din virtuți și rugăciune. Pentru că în loc să fie dată unor profesori pentru învățătură, Copila Maria a fost adusă de părinți la Templu ca sufletul ei să devină tron al Împăratului (§ 18), iar trupul ei să devină adevărat cort și loc al Împăratului Dumnezeu prefigurat doar de cortul Templului din Ierusalim (§ 19–20). Viața ascunsă, nevăzută de nimeni a Fecioarei în Sfânta Sfintelor e o „apologie tăcută a vieții isihaste, nevăzute și necunoscute de oameni” (§ 21). Spre deosebire de dreptii Vechiului Testament care au locuit în munți, în peșteri și în crăpăturile pământului (*Evr* 11, 38), Fecioara a locuit în însuși sanctuarul Templului din Ierusalim, semn al maximei sale intimități cu Dumnezeu (§ 22). Rod al rugăciunii, Fecioara a fost închinată de părinții ei Celui ce le-a dat-o prin rugăciune pentru rugăciune în Templul sfânt, ca să fie un pom roditor lângă izvoarele apelor (*Ps* 1, 3) (§ 23). Adusă în Templu când avea doar trei ani, ea a fost primită de fecioarele de aici (*Ps* 44, 15) care au escortat-o (§ 24) și dus-o la marele preot care a întâmpinat-o în Sfânta (§ 25). Cu înțelepciune matură, Copila preferă în locul părinților pe Dumnezeu (*Ps* 44, 11) (§ 26). Prin faptul că se avântă cu inocența copilăriei și înflăcărarea unui eros dumnezeiesc spre Dumnezeu, Fecioara e superioară dreptilor Vechiului Testament: lui Moise (§ 27), dar și lui Avraam și Melchisedec, care au ajuns la Dumnezeu la maturitate și plecând de la spectacolul cosmosului

(§ 28). Maria e superioară nu doar acestora, ci și lui Enoh (§ 31–32) și Ilie (§ 33), care au fost mutați de Dumnezeu de pe pământ (nu însă în cer!), dar n-au mai revenit aici. În schimb, Fecioara Maria, imitându-L aici pe Fiul și Soarele ei, a ieșit din Templu și s-a întors înapoi la oameni cu daruri (§ 32). Mai mult, Fecioara e superioară chiar și serafimilor văzuți de Isaia (6, 1–7) în Templu, Fecioara fiind aici însuși tronul lui Dumnezeu sau cleștișorul cărbunelui focului dumnezeiesc (§ 34–36). Toate acestea erau prefigurări ale miracolului suprem al Întrupării, care a făcut ca numai Ea să fie „hotarul (*methorion*)” între creat și necreat și „nimeni să nu poată veni la Dumnezeu decât prin Ea și prin Mijlocitorul născut din Ea” (§ 37). Iubind în mod unic pe Dumnezeu și fiind iubită de Dumnezeu Fecioara „poartă în suflet”, potrivit făgăduinței din *In* 14, 23, „întreaga Treime necreată” (§ 38). În virtutea unirii maxime cu Dumnezeu, Fecioara devine distribuitorul bogăției Dumnezeirii și a harurilor acesteia întregii ierarhii a creaturilor de la serafimi și până la oameni (§ 39–41). După acest amplu și fastuos excurs biblico-teologic (§ 27–41), Grigorie Palama revine la tema intrării Fecioarei în Sfânta Sfintelor (§ 42). Aceasta realizează toate simbolurile și prefigurările Legii vechi (§ 43). Aici Fecioara e hrănită nu de un corb ca Ilie, ci de un înger (*Ps* 77, 25), simbol al vieții Ei îngerești (§ 44), dar superioritatea Ei față de orice îngeri o va arăta faptul că la Buna Vestire va fi umbrită nu de un înger, ci de Însăși Puterea Celui Preaînalt, de Însuși Cuvântul lui Dumnezeu (§ 45). În Sfânta Sfintelor Fecioara a dus o viață paradiziacă dincolo de plăceri, patimi, griji și întristare, trăind numai pentru Dumnezeu, văzută, păzită și hrănită numai de Dumnezeu (§ 46–47). Din lecturile biblice care se făceau în fiecare săptămână la Templu, Maria a auzit vorbindu-se de căderea neamului omenesc într-o viață înstrăinată de Dumnezeu, plină de dureri și chinuri și sfârșind în moarte și în iad. Umplându-se de milă, s-a hotărât să devină ambasadoarea noastră la Dumnezeu ca prin solia (*presbeia*) ei să-L con-

vingă pe Dumnezeu să vindece natura umană coruptă unind-o cu El Însuși (§ 48). Căutând să fie convingătoare în convorbirea cu Dumnezeu, Fecioara inventează și predă oamenilor o nouă practică (*praxis*), mai înaltă decât contemplarea umană, și o nouă contemplare (*theoria*) diferită de contemplarea filozofică cunoscută ca adevărul de imaginație (§ 49). Este vorba de calea isihastă aflată dincolo de etica și cunoașterea rațională a naturii și sufletului, cât și de cea metafizică a primelor principii ale existenței prin gândire, raționamente și analogii („filozofia primă a elinilor”) (§ 50). Aceasta întrucât există o diferență radicală între contemplarea (*theoria*) filozofică cunoscută și de anticii păgâni și vederea lui Dumnezeu (*theoptia*) isihastă: aceasta e diferența între a-L ști și a vorbi despre Dumnezeu din gândirea proprie și a-L avea pe Dumnezeu fiind uniți cu El printr-o paradoxală simțire a minții (*aisthesis noera*) echivalând cu o necunoaștere apofatică mai presus de cunoaștere (*hyper gnosis agnoia*), „dincolo de orice gen de filozofie” (§ 51). Adevărata filozofie este deci isihia echivalentă cu oprirea minții și rugăciunea neîncetată care o desface de cele de jos și o unește cu cele de sus; ea este adevărata practică și contemplare; dacă virtuțile vindecă patimile sufletului, contemplarea isihastă îndumnezeiește omul care vede în inima curățită ca într-o oglindă pe Dumnezeu dincolo de simțire și de minte (§ 52). Fecioara este deci dovada vie a isihiei supranaturale încă din copilărie (§ 53), de aceea meditând la „viața extrem de deiformă” (*theoeidetatos bios*) a ei din sanctuarul nepătruns (*adyta*) al Sfintei Sfintelor ne vom învrednici și noi de vederea în chip nevăzut a lumii nemuritoare (§ 54). Urmează un excurs cosmologico-antropologic (§ 55–56): omul și cosmosul coexistă închis fiecare în celălalt; dacă cosmosul e mai mare prin cantitate, omul e mai mare prin demnitate, fiecare fiind alcătuite din armonizarea unor elemente contrare. Cosmosul e format din cele patru elemente: pământ, apă, aer, foc plus eterul cerului, iar sufletul din cinci puteri: simțire, imagi-

nație, opinie, gândire și inteligență/minte. Echivalent interior al cerului (*ouranos*), inteligența/mintea (*nous*) e superioară acestuia, întrucât ea „singură este chip/icoană a lui Dumnezeu, Îl cunoaște pe Dumnezeu și devine, dacă vrea, dumnezeu, înălțând împreună cu ea și trupul umilinței”. Există deci o diferență radicală între gândire și inteligență/minte. Gândirea (*dianoia*) se formează plecând de la opinie, imaginație și simțire, constituindu-se și activând prin „primul instrument [*proton organon*] al sufletului: spiritul psihic [*pneuma psychikon*] care e în creier”. „Inteligența/mintea [*nous*] nu este însă un instrument, ci o substanță care e propriul ei scop și activă de sine [*ousia autoteles kai kath' auten ousa energetike*], chiar dacă se coboară la viața psihică și desfășoară în gândire” (§ 56).

Excurs despre *pneuma*

Pentru înțelegerea acestei concepții se impune un succint excurs în concepția greacă antică despre relația dintre suflet și corp. Potrivit grecilor antici, inteligența și corpul sunt două substanțe separate incompatibile fiindcă au origini radical opuse: inteligența (*nous*) este de natură divină acorporală supracosmică și are o mișcare circulară, celestă, perfectă, iar corpul (*soma*) e de natură strict materială, alcătuit din combinația celor patru elemente și are o mișcare rectilinie, imperfectă¹⁰²; între ele mediază sufletul (*psyche*), al cărui vehicul (*ochema*) și prim instrument (*proton organon*) sau prim corp e un spirit (*pneuma*), alcătuit dintr-o materie extrem de subtilă, acorporală totuși, înrudită în același timp cu aerul, focul și eterul astral. Acest fluid sau gaz pnevmatic cald circulă în corp pe canalele respiratorii, sangvine și nervoase, fiind principiul vieții și reproducerii, mișcării și cunoașterii ființelor vii. Potri-

¹⁰² Cf. GRIGORIE PALAMA, *Triade* I, 2, 5: cele două mișcări ale minții: rectilinie și circulară.

vit sistematizării lui Galenus (130–201 d. H.)¹⁰³, există trei genuri de spirite: un spirit natural cu sediul în ficat, care circulă prin vene și ventriculul stând și asumă funcțiile vegetative ale sufletului (nutriția, creșterea, reproducerea); un spirit vital (*pneuma zootikon*) cu sediul în inimă, care circulă prin artere și ventriculul drept și transmite viața întregului organism; și un spirit psihic (*pneuma psychikon*) care asigură funcțiile cognitive cu sediul în creier, ventriculul său anterior fiind sediul imaginației, cel median fiind sediul rațiunii, iar cel posterior acela al memoriei. Prin acest spirit sau pneumă sufletul inteligent transmite sufletului mobilitatea, iar trupul transmite sufletului mesaje de la cele cinci simțuri sub formă de imagini (*phantasmata*) fără de care rațiunea și gândirea nu pot înțelege nimic. Spiritul devine atunci un spirit imaginativ (*pneuma phantastikon*) care e faimosul „simț interior comun” tuturor simțurilor, „primul instrument și vehicul al sufletului” (cum spune Grigorie Palama în *Cuvântul despre Petru Athonitul*, § 21), și care e o oglindă ce poate reflecta fie senzațiile, fie visele, fie fanteziile, fie revelațiile divine. Viața isihastă reprezintă retragerea inteligenței/minții din relațiile cu corpul și lumea materială, și concentrarea ei pe propria ei esență și dinamică. Aceasta reflectă dinamica trinitară a Vieții divine absorbind în ea Nous-ul, Logos-ul și Pneuma divine. Pneuma divină însăși¹⁰⁴, nu pneuma imaginativă, devine mediul luminos de realizare al contactul lui dintre inteligența creată și Divinitate, Arhetipul ei necreat.

Cercetându-și printr-un proces de introspecție puterile sufletești, Fecioara a căutat să vadă dacă nu cumva poate

¹⁰³ Cf. A. DEBRU, *Le corps respirant. La pensée physiologique de Galien*, Leiden, 1996 și I. P. CULIANU, *Éros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris, 1984; trad. românească D. Petrescu: I. P. CULIANU, *Eros și magie în Renașterea 1484*, Nemira, București, 1994.

¹⁰⁴ Cf. GRIGORIE PALAMA, *Triade* I, 3, 16. 30. 34 etc.; cf. și I, 3, 44–47.

găsi în ele un mijloc prin care să ajungă la unirea cu Dumnezeu, și le-a găsit pe toate legate de lume (§ 57). Singură inteligența/mintea prin activitatea ei superioară de sine are în ea un eros sfânt și dumnezeiesc ca puterea care o conduce la unirea suprafirească și supralumească cu Dumnezeu (§ 58). Dar numai cu condiția întoarcerii la sine în atenție și rugăciune neîncetată, dincolo de orice gânduri, pentru a vedea slava lui Dumnezeu „pe noua cale negrăită spre ceruri: tăcerea minții [*sige noos*]”, calea isihastă (§ 59). Această vedere în simțirea dumnezeiască a minții nu e cu putință decât prin har, care e lumina lui Dumnezeu, e Dumnezeu Însuși care devine lumina ochiului minții transformat el însuși în lumină. Fiindcă, potrivit fericirii evanghelice și făgăduințelor (*Mt* 5, 8; *In* 14, 23), El Se arată minții curățite de acum, dar indirect ca în oglindă (*1 Co* 13, 12) (§ 60). Prin această experiență de tip isihast Fecioara și-a desăvârșit solia ei pentru neamului omenesc asemănându-se cu Dumnezeu prin îndumnezeire și convingându-L pe Dumnezeu să Se facă din ea asemenea omului prin Întrupare (§ 61). Discursul culminează cu lauda acestei uniri divino-umane și comuniunii noastre cu Dumnezeu prin trup și sânge (§ 62), care e răspunsul lui Dumnezeu la implorarea pioasă cu minte curată pe care i-a făcut-o Fecioara (§ 64), ajunsă învățătoarea cu fapta a adevăratei rugăciuni, cea contemplativă, și adevăratei contemplări (*to theorein*) care nu vine prin simțuri și rațiune, ci prin curăția minții și împărtășirea harului dumnezeiesc (§ 62). Finalul discursului e un îndemn la păzirea acestei unități cu Dumnezeu și întreolaltă săvârșite în Hristos, Al Doilea Adam ceresc, Care a înveșnicit firea noastră prin focul imaterial al Dumnezeirii, menținând legăturile iubirii, ridicându-ne inimile sus, dezbrăcându-ne hainele de piele și îmbrăcându-ne în lumină (§ 65).

Discursul mariologico-isihast al Sfântului Grigorie Palama despre intrarea Fecioarei Maria în Sfânta Sfintelor și viața ei deiformă de aici este nu doar o capodoperă a scrisului teologic bizantin, ci probabil textul teologic nepolemic și

duhovnicesc cel mai original și profund din întreaga sa operă. Ca ierarh al Tesalonicului el va reveni ulterior în predicile sale asupra tainelor și rolului Fecioarei Maria în economia mântuirii¹⁰⁵. În colecția celor 63 de omilii transmise sub numele său nu mai puțin de 7 au conținut mariologic: pe lângă discursul de mai sus inserat aici ca *Omilia 63*¹⁰⁶, deși el nu e de fapt o omilie, ci un veritabil tratat teologico-duhovnicesc, Sfântul Grigorie Palama vorbește mult despre Fecioara Maria în *Omilia 57* din Duminica dinainte de Nașterea Domnului închinată părinților după trup ai lui Hristos¹⁰⁷, precum și în *Omilia 18* din Duminica mironosițelor¹⁰⁸, unde insistă asupra faptului că Fecioara Maria a fost cea care L-a văzut prima pe Domnul înviat; și dedică omilii speciale marilor sărbători ale Maicii Domnului: *Omilia 14* la Buna Vestire¹⁰⁹, *Omilia 37* la Adormire¹¹⁰, *Omilia 42* la Naștere¹¹¹ și *Omilia 52* la Intrarea în biserică¹¹². Diferențele între această din urmă omilie și tratatul-discurs sunt evidente nu numai în ce privește dimensiunile — 10 pagini în cazul omiliei, 50 în cazul discursului-tratat! —, ci mai ales în planul aprofundărilor teologice și duhovnicești.

¹⁰⁵ Cele două articole dedicate de ortodocși mariologiei palamite de: IOANNIS KALOKYRIS, „He pros ten hyperagian Theotokon eulabeian tou hagiou Gregorion Palama”, în: *Charisteria eis timen tou Metropoleton Gerontos Chalkedonos Melitonos*, Thessaloniki, 1977, p. 353–377; și CH. KONTAKIS, „Hai theometerikai homiliai tou hagiou Gregorion Palama”, *Gregorios ho Palamas*, nr. 720, n.-dec. 1997, p. 713–810, nu depășesc nivelul unor prezentări generale cu ample rezumate citate. Ambii autori citează după codicele autograf 628 al mănăstirii Sfântul Panteleimonos de la Athos ample fragmente dintr-o traducere neogreacă („în dialectul comun”) a *Omiliei 63* realizată de Nicodim Aghioritul și rămasă inedită. Cea mai bună discuție a mariologiei palamite este cea a capucinelui YANNIS SPITERIS, (*supra* n. 41) 1996, p. 149–176.

¹⁰⁶ Ed. S. Oikonomou, p. 131–180; *Apanta ta erga 11*, p. 261–346.

¹⁰⁷ Ed. S. Oikonomou, p. 212–224; *Apanta ta erga 11*, p. 423–452.

¹⁰⁸ PG 151, 236–248; *Apanta ta erga 9*, p. 517–540.

¹⁰⁹ PG 151, 165–176; *Apanta ta erga 9*, p. 373–396.

¹¹⁰ PG 151, 459–474; *Apanta ta erga 10*, p. 582–602.

¹¹¹ Ed. S. Oikonomou, p. 1–16; *Apanta ta erga 10*, p. 582–602.

¹¹² Ed. S. Oikonomou, p. 120–130; *Apanta ta erga 11*, p. 238–256.

În ce privește sensul teologic al dezvoltărilor Sfântului Grigorie Palama din acest discurs unic, în special, și al gândirii sale teologice, în general, există divergențe între exegeții moderni. După unii savanți occidentali actuali, teoria energiilor necreate ca formă a comunicării și revelării de sine divine ar împinge în planul doi atât hristologia (H.-G. Beck¹¹³), cât și pnevmatologia sau chiar întreaga triadologie (D. Wendebourg¹¹⁴). Din contră, pentru teologi ortodocși contemporani (J. Meyendorff, G. Mantzaridis) în centrul teologiei palamite stă Întruparea și prelungirea ei în Tainele Bisericii. După părintele Meyendorff, Sfântul Grigorie Palama ar fi realizat astfel o „integrare teologică a isihasmului” ca „mistică a Întrupării”:

„Esențialul gândirii lui Palama asupra isihasmului nu stă în considerațiile despre unitatea ontologică în omul natural a minții și trupului. Argumentul său principal e legat de faptul întrupării. O ilustrare interesantă și originală a acestui fapt o găsim în *Tratatul său la Intrarea în biserică a Maicii Domnului*, care e un fel de biografie spirituală a Fecioarei Maria redactată în anii de tinerețe ai lui Grigorie. Într-adevăr, dacă Părinții aparținând liniei lui Origen au ales pentru a ilustra etapele urcușului duhovnicesc personajul lui Moise, Palama s-a întors spre Maria pentru a trata un subiect asemănător și a face ca viața duhovnicească să sfârșească nu într-o simplă vedere a lui Dumnezeu, ci în contactul corporal și ultim al Întrupării”¹¹⁵. La baza întregii teologii a lui Palama ar sta „superioritatea fap-

¹¹³ H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 367.

¹¹⁴ D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie* (Münchener theologische Studien 1), München, 1980.

¹¹⁵ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 214.

tului creștin asupra oricăror aspirații mistice sau psihologice exterioare harului Întrupării. Mai mult decât dascălii duhovnicești care l-au precedat, el simte realitatea *schimbării radicale* intervenite în relațiile dintre Dumnezeu și om ca urmare a Întrupării; el dă astfel misticii creștine un fundament obiectiv independent de orice psihologie și, mai mult, de orice «tehnică spirituală». Hristos, mai exact Trupul Său, adică deplina Sa umanitate zămislită în sânul Fecioarei, e unicul nostru punct de contact cu Dumnezeu; El e Mijlocitorul harului sfințitor și îndumnezeitor, și prezența acestuia e obiectiv reală în Biserică. Palama integrează spiritualitatea monahală în *istoria mântuirii* și o eliberează astfel de ultimele urme de idealism platonice”¹¹⁶.

Această lectură dată de părintele J. Meyendorff teologiei palamite în cheie existențialistă ca un corectiv biblic-hristologic adus platonismului evagriano-dionisian, ca mistică incarnațională și sacramentală, a fost demontată într-o critică imparabilă de părintele John Romanidis¹¹⁷. El a evidențiat cu perspicacitate faptul esențial — observat înainte și de părintele G. Florovsky¹¹⁸ — că la Sfântul Grigorie Palama există o diferență între îndumnezeire și mântuire. *Îndumnezeirea persoanelor* e vocația creațională și experiența vederii Slavei necreate a Logosului lui Dumnezeu neîntrupat de care au parte atât îngerii, cât și patriarhii și prorocii Vechiului Testament, culminând în Fecioara Maria, fiind astfel cu putință și înainte de Întrupare și în afara ei. *Mântuirea naturii umane* din robia păcatului și a morții e

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 214. Această reacție antiplatonicească conținând în ea nu altceva decât elementele unui „materialism creștin”! (*Ibid.*, p. 221–222.)

¹¹⁷ J. ROMANIDIS, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics II”, *Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963–1964), p. 225–270 și pe site-ul www.romanity.org.

¹¹⁸ G. FLOROVSKY, *Creation and Redemption* (Collected Works III), Belmont MA, 1976: „Redemption”, p. 95–159, aici p. 102, 137–147.

realizată de Hristos prin Întrupare, Cruce, Înviere prelungite în Tainele Bisericii, acte care înving moartea și restaurează în aceasta capacitatea nemuririi și a veșniciei pierdute prin căderea adamică¹¹⁹. Sau, altfel spus, Sfântul Grigorie Palama operează cu o înțelegere mai subtil nuanțată a noțiunilor de mântuire și îndumnezeire care îi permit să evite un hiat dintre Vechiul și Noul Testament și să afirme continuitatea teofaniilor și identitatea revelației și experienței ei îndumnezeitoare în cele două Testamente. În întreaga istorie a mântuirii se descoperă oamenilor aceeași slavă necreată a lui Dumnezeu văzută de patriarhi, profeți, Maria, apostoli, sfinți într-un proces sinergic de urcuș ascetico-contemplativ al omului și de pogorâre energetică a lui Dumnezeu.

Această înțelegere optimistă cu privire la capacitățile omului de a-L vedea pe Dumnezeu, pentru care a fost creat, nu minimalizează însă cu nimic drama căderii adamice a umanității în robia păcatului și a morții din care o poate salva doar un Mântuitor în același timp Dumnezeu și om, Dumnezeul întrupat, mort și înviat în Iisus Hristos.

¹¹⁹ Cf. R. FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), Göttingen, 1997, p. 228–271. Pentru teologul luteran Flogaus, la Palama ar exista, pe de o parte, o juxtapunere a două soteriologii principial contradictorii și eterogene: una biblică, paulin-augustiniană, axată pe Întrupare și Cruce, și alta neoplatonică, mistic-energetică, isihastă; iar, pe de altă parte, o nouă concepție despre *theosis* identificată cu *theoria* sau vederea slavei necreate a lui Dumnezeu, distinctă de „theoza” vechilor Părinți care e strict reversul întrupării și kenozei lui Hristos. O încercare mai nuanțată, dar nici ea satisfăcătoare, de a depăși interpretările unilaterale ale lui H.-G. Beck și J. Meyendorff, a încercat iezuitul G. PODSKALSKY, „Gottesschau und Inkarnation. Zur Bedeutung der Heilsgeschichte bei Gregor Palamas”, *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969), p. 5–44. Și pentru iezuitul german însă rezultatul final este tot acela al unei subminări *de facto* în gândirea Sfântului Grigorie Palama a centralității incontestabile (în omilii) a Întrupării, Tainelor și harului, de o metafizică emanaționistă și o mistică ascensională de tip neoplatonic (în scrierile polemice despre energii). Cele două motive rămân insuficient integrate pentru că ar fi din principiu neintegrabile.

Ilustrarea perfectă a soteriologiei obiective palamite o reprezintă un alt amplu *logos* (discurs-tratat) care are drept temă Economia lui Hristos¹²⁰. El apare cu nr. 16 în varianta ultimă a colecției Omiliilor probabil din pricina indicației tipiconale care recomandă lectura lui la privegherea pască din Sâmbăta Mare, cu toate că textul nu face nici o aluzie la acest context. Așa cum arată părintele Meyendorff, Discursul-tratat despre Economie

„apare în manuscrisele vechi întotdeauna separat de omilii: în *Vaticanus gr. 1711* și *Sinaiticus 1671* vine după *Triade* și *Cuvântul-tratat la intrarea în Sfânta Sfintelor*; în *Mosqensis Syn. 212* și *Coislin 97* e intercalat între Omilii și scrierile duhovnicești. E sigur că data *Cuvântului* e posterioară anului 1341 (sunt menționați Varlaam și Akindynos). În măsura în care nu se face nici o aluzie la Gregora și, pe de altă parte, dascălul isihast nu pare prea preocupat de polemica teologică, cum a fost din 1342 până în 1347, pare probabil să fi fost redactat între 1347–1351. Interesul său teologic este foarte mare, mai ales din punct de vedere antropologic: găsim aici o sinteză magistrală a învățăturii soteriologice a Părinților cu referiri precise la învățătura păcatului originar, la rolul botezului și natura eshatologică a mântuirii”¹²¹.

Același lucru îl va repeta succint și P. Christou:

¹²⁰ *Cuvânt despre economia în trup a Domnului nostru Iisus Hristos și despre harurile dăruite prin ea celor ce cred cu adevărat în El, și că deși îl putea elibera în multe feluri pe om din tirania diavolului, Dumnezeu S-a folosit pe drept cuvânt mai bine de această economie.* Editat princeps de D. Kleopa în ediția primelor 41 de Omilii ale Sfântului Grigorie Palama de la Ierusalim 1857, text reluat cu traducere latină în PG 151, 189–220. Ediție cu traducere neogreacă de P. Christou: *Gregoriou tou Palama Apanta ta erga 9: Homelies 1–20*, Thessaloniki, 1985, p. 422–480.

¹²¹ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 390–391.

„Expunere extinsă ca un tratat, în care [Grigorie Palama] recapitulează misterul înomenirii pe baza tradiției patristice pe care o presară cu elemente ale învățaturii proprii.”

Primul care s-a oprit mai îndeaproape asupra veritabilului minitratat de soteriologie pe care-l reprezintă așa-numita *Omilie 16* a fost Yannis Spiteris care în 1996 i-a dedicat un capitol al introducerii sale la care a anexat și o traducere italiană¹²². Deși e vorba de un text accesibil încă din 1865, nimeni n-a observat însă ceea ce a remarcat și demonstrat în detaliu în 1997 teologul luteran Reinhard Flogaus¹²³: și anume faptul că *Discursul-tratat despre economia lui Hristos* al Sfântului Grigorie Palama fusese redactat plecând de la note de lectură a cărților IV, XIII și XIV ale celebrului tratat *De Trinitate* al Fericitului Augustin († 430), la care Palama a avut acces prin intermediul traducerii grecești realizate în 1281 de eruditul monah umanist bizantin Maxim Planudis (1250–1305). Ceea ce părea a fi o versiune bizantină târzie a faimosului tratat *Despre Întruparea Cuvântului* al Sfântului Atanasie cel Mare († 371)¹²⁴ cu elemente din *Marele Cuvânt Catehetic* al Sfântului Grigorie al Nyssei († cca 390) era de fapt o rescriere nedeclarată în greaca bizantină a soteriologiei augustiniene, un *midrash* grec al unui text patristic latin, de fapt o paradoxală versiune bizantină inspirată din Augustin a tratatului anselmian *Cur Deus homo?* (Pentru ce S-a făcut Dumnezeu om?), caz fără precedent până atunci în Bizanț. Discursul e structurat în trei părți principale: prima analizând motivele Întrupării lui Dumnezeu ca nou Adam ca metodă a mântuirii noastre (§ 1–20), în mijlocul acestei secțiuni aflându-se o discuție despre Botezul lui Hristos și implicațiile lui soteriologice

¹²² Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, 1996, p. 123–148 discuție și p. 201–221 traducere.

¹²³ R. FLOGAUS, *Theosis...*, 1997, p. 238–261.

¹²⁴ Y. SPITERIS, *op. cit.*, p. 199.

(§ 12-18, segment care n-are corespondent în *De Trinitate* al lui Augustin), a doua expunând motivele soteriologice ale Patimii și Învierii lui Hristos cu accent pe Pogorâre la iad (§ 21-31), iar a treia prezentând însușirea subiectivă și răspunsul omului la mântuirea adusă de Hristos prin Economia Sa (§ 32-40). Sfântul Grigorie Palama începe prin a afirma că deși Dumnezeu Cuvântul ar fi putut mântui pe om din sclavia diavolului și mortalitate doar prin puterea Sa, a ales totuși Înomenirea Sa pentru că era mai potrivită atât firii noastre și slăbiciunii ei, cât și lui Dumnezeu și dreptății Lui (§ 1). Predarea omului în sclavia diavolului și mortalității — rezultat al părăsirii omului de Dumnezeu Viața care a urmat părăsirii lui Dumnezeu de om — făcându-se cu dreptate, și eliberarea lui și înfrângerea diavolului trebuia făcută de Dumnezeu întâi cu dreptate și abia apoi cu putere (§ 2). Preferând din iubire și bunătate dreptatea, Dumnezeu a făcut nu ce putea, ci ce trebuia dând astfel exemplu oamenilor (§ 3). Dreptatea cerea însă ca în mântuirea omului diavolul înșelător și biruitor să fie înșelat și biruit de însuși omul înșelat și biruit de diavolul prin cădere. Acest lucru îl putea face însă numai un om fără păcat, nezămislit în fărâdelegi și nenăscut în păcate (§ 4), un om nou, un Adam Nou curat, născut pe cale spirituală din Fecioară de la Duhul Sfânt, nu pe cale sexuală din pofta cărnii care a dus la corupție și osândă (§ 5). Umanitatea avea nevoie de o nouă origine, de un salt de la Adamul învechit la un nou Adam; Întruparea Cuvântului a fost tocmai această recreare a omului: apariția unui trup plin de dumnezeire, curat, sfânt și izvor de sfințire (§ 6). Iisus Hristos a fost singurul om nevinovat și curat care nu L-a părăsit pe Dumnezeu (și nu merită să fie părăsit de Dumnezeu); întrucât neascultarea și părăsirea lui Dumnezeu și separarea de El este moartea, Iisus a învins în El Însuși adevărata moarte: cea sufletească (§ 7). E vorba de o necroză și paralizie a sufletului nemuritor prin fire (nu se descompune pentru că nu are o natură compusă) generată de neascultarea

și părăsirea lui Dumnezeu de către diavol; devenit duh necurat și mort, acesta i-a făcut din invidie și pe oameni părtași la neascultarea și necroza lui sufletească; transmisă trupului, aceasta a devenit la om și moarte trupească (§ 8). Economia Întrupării a fost necesară tocmai pentru ca Hristos să elibereze neamul omenesc din sclavia diavolului și mortalitate conducându-l prin ascultare la viața adevărată, a sufletului, și apoi a trupului. Prin viața Sa pământească Iisus S-a făcut astfel pentru toți oamenii model de reîntoarcere la viață și învățător prin cuvânt și minuni al căii care duce la Viață (§ 9). Conduita de nou Adam a lui Iisus ca Dumnezeu Întrupat a făcut astfel dreptate („a îndreptat”) în fața oamenilor atât naturii umane, cât și lui Dumnezeu. Economia Întrupării arată că natura umană nu este rea prin ea însăși, ci a fost creată curată și bună, în stare să se unească după ipostasă cu Dumnezeu; și că Dumnezeu e bun și făcător de lucruri bune, nu cauză și autor al răului sau judecător nedrept, cum sugerează diavolul (§ 10–12). Mărturie despre Iisus a dat atât Ioan Înainte-mergătorul (§ 13–14), cât și Dumnezeu Însuși cu ocazia evenimentului venirii și botezului lui Iisus în Iordan. Hristos a venit la botez din ascultare, ca să împlinească toată dreptatea pentru propria Sa arătare și ca să înceapă călăuzirea mântuitoare a oamenilor (§ 15). Botezul Său a fost o arătare a adevăratului Fiu, a adevăratului Tată și a adevăratului Duh Sfânt (§ 16), precum și a înfierii noastre din Dumnezeu prin apa Botezului în puterea Duhului Sfânt Care ne redeschide cerul, Se coboară peste noi și ne ridică la cer făcându-ne vii și nemuritori cu sufletul și trupurile conforme trupului de slavă al lui Hristos (§ 17). Prin economia Întrupării Sale Dumnezeu a transformat cu exces de înțelepciune și iubire de oameni în mai bine alunecările noastre învățându-ne să fim smeriți pentru că din smerenie vine mântuirea noastră, din conștiința faptului că n-am contribuit cu nimic la mântuirea noastră (§ 18). După care sunt enumerate sintetic într-un veritabil buchet de concepții soteriologice patristice treisprezece mo-

tive pentru care Dumnezeu S-a făcut om care pot fi concentrate în descoperirea paternității trinitare a lui Dumnezeu și a căii de întoarcere a noastră la El și la Viața Lui prin înfiere (§ 19). Înainte de a ne putea întoarce la Dumnezeu trebuia însă ca să fie răscumpărat și eliberat din captivitatea diavolului și păcat cu Dumnezeu întreg neamul omenesc, inclusiv cei mulți ținuti sub puterea diavolului în iad (§ 20). A fost nevoie de un sacrificiu pur și purificator adus de un preot curat, fără păcat, care să ne sfințească pe noi și să ne împace cu Tatăl (§ 21), de o moarte nevinovată care să-l înșele pe înșelătorul diavol și să-l doboare nu cu putere, ci cu dreptate și înțelepciune (§ 22). Prin faptul că era pătimitor și muritor, trupul curat al lui Hristos a fost o momeală pentru diavol (§ 23). Așa cum diavolul s-a ascuns într-un șarpe ca să-l înșele pe om, așa și Dumnezeu Cuvântul S-a ascuns într-un trup pătimitor și muritor, ca să-l înșele pe înșelătorul (§ 27). Plecând de la acest trup pătimitor l-a atacat pe Iisus în pustie, dar a fost respins fiindcă Hristos n-a primit moartea cu duhul sau sufletul (separarea de Dumnezeu) (§ 28). Furios, a vrut atunci să-l omoare sperând că așa îi va lua sufletul în iad, instigând pentru aceasta invidia și ura iudeilor împotriva lui Iisus; dar s-a înșelat (§ 29). Omorât cu trupul, Hristos era viu cu duhul (cf. *1 Ptr* 3, 18-19; 4, 6) și s-a pogorât cu putere făcătoare de viață la iad să facă vii și duhurile ținute aici în închisoare (§ 26). Printr-o singură moarte și înviere a Sa cu trupul, Iisus ne-a eliberat astfel din captivitatea diavolului și ne-a vindecat de dubla noastră moarte, cu sufletul și cu trupul (§ 24; 27). Astfel, prin trupul și patima Sa Iisus a triumfat asupra diavolului împăcându-L pe Tatăl cu noi, arătând moartea Lui mai de cinst decât nemurirea diavolului, pentru că ea câștigă viața nemuritoare și veșnică și învierea (§ 24). Omorât pe nedrept, Hristos l-a biruit pe diavolul cu dreptatea crucii răscumpărându-ne cu sângele Său, după care Și-a arătat puterea prin Înviere; astfel ne-a eliberat din sclavia diavolului și a dublei morți, sufletești și trupești, vremelnice

și veșnice, și ne-a mutat în Împărăția Fiului lui Dumnezeu, ai cărei moștenitori suntem și noi, dacă-l vom birui pe diavol (§ 31) prin smerenie și luptând până la moarte pentru dreptate și adevăr (§ 30; 33). Chiar și după renașterea sufletească de sus prin Botez și pecetluirea cu Duhul Sfânt prin Mirungere, creștinul e lăsat de Dumnezeu într-un trup muritor și pătimitor, iar diavolul scos de El din inimă e lăsat să ne atace din afară prin trup. Scopul este ca creștinul să se pregătească pentru viața, învierea și nestricăciunea viitoare făcând în trup binele și pocăință și răbdând în trup cele rele și chiar moartea prin martiriu (§ 32–33). Fiindcă înfierea, înnoirea și învierea noastră cu sufletul și cu trupul în Hristos și Duhul Sfânt e un proces în trei etape: începutul e pus în Botez, mijlocul e viața evanghelică, iar sfârșitul e învierea și transfigurarea eshatologică (§ 34). Acest „triptic” al înnoirii în Hristos îl arată atât Apostolul Pavel (*Rm* 6, 3–5) (§ 35–36), cât și Ioan (*In* 1, 12–13 și *1 In* 3, 2) (§ 37). Acum înnoirea dată la Botez are loc în suflet prin cunoaștere și virtuți, iar în trup doar în nădejde, nu în realitate (§ 36). Botezul realizează în potență, credință și speranță ceea ce învierea viitoare va realiza în act, în adevăr și în realitate: învierea în corpuri de slavă conforme celui al lui Hristos și cu vederea lui Dumnezeu, de care nu se vor bucura însă cei răi, fiindcă doar dreptii vor străluci ca soarele în Împărăția lui Dumnezeu (*Mt* 13, 43) (§ 38). Lumina și strălucirea dumnezeiască în care a fost îmbrăcat Adam în rai a fost văzută în Iisus pe Tabor, unde s-a arătat atât ce am fost, cât și ce vom fi (§ 39). Arvuna acestei experiențe eshatologice este accesibilă anticipat încă de aici sfinților, cum arată Moise, Iisus pe Tabor sau Ștefan (§ 40).

Viziunea soteriologică expusă de Sfântul Grigorie Palama în *Discursul-tratat despre Economia Înomenirii lui Hristos* e de o excepțională forță de sinteză ținând într-un remarcabil echilibru toate aspectele mântuirii în viziunea patristică: Întrupare și Cruce/Înviere; dreptate și putere; juridic și ontologic (occidental și oriental); protologic și istoric

și eshatologic; obiectiv și subiectiv; dar haric-sacramental gratuit și colaborare/imitare etic-ascetică. Sfântul Grigorie Palama răspunde nu numai la întrebarea de ce S-a făcut Dumnezeu om?, ci și de ce S-a făcut om cu trup pătimitor și muritor pentru a muri pentru noi? Deși pleacă de la economia reală a morții și crucii lui Iisus, viziunea este cea ontologică a restaurării prin înfiere și Înviere a condiției umane originare, unite cu Arhetipul ei trinitar. Chiar și fără să recunoască împrumuturile din Augustin, un teolog occidental ca Yannis Spetieris ținea să sublinieze că „dreptatea” de care vorbește Sfântul Grigorie Palama n-are nimic de-a face cu „justiția forensică” exterioară a lui Anselm, cu „satisfacerea” unei legi exterioare omului și lui Dumnezeu Însuși¹²⁵: „Nu Tatăl a vrut moartea Fiului Său pentru a-și satisface «nevoia» de dreptate, ci diavolul cu consimțământul liber al lui Hristos Însuși, Care dă prețul de răscumpărare pentru eliberarea din sclavie a oamenilor nu lui Dumnezeu, ci lui Satana”¹²⁶. Reinhard Flogaus recunoaște și el că Palama pune, chiar și în temele preluate sau în care-l citează pe Augustin, „un alt accent decât Augustin”¹²⁷, în esență unul mai puțin juridic și mai ontologic. Receptarea lui Augustin e una selectivă și eclectică, rămânând mereu o „tensiune” între gândirea lui Augustin centrată pe păcat, vină, satisfacție și predestinație, și viziunea lui Palama care are în centrul ei vindecarea mortalității și redarea vieții adevărate¹²⁸. Discrepanța, „eterogenitatea”, între ideile „paulin-augustinene” și „mistic-isihaste” apare cel mai limpede în modul în care în finalul tratatului său (§ 32–40) Palama „corectează” tacit pe Augustin. În timp ce la interpretarea pedagogică a sensului faptului că și după mântuirea adusă de Hristos continuăm să avem un trup muritor în care trebuie

¹²⁵ *Ibid.*, p. 136.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 142–143.

¹²⁷ R. FLOGAUS, *Theosis...*, 1997, p. 246, 249.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 256.

să luptăm cu patimile Augustin adaugă o discuție a temei predestinației (după *Rm* 8, 28–32), Palama dezvoltă amplu cele trei etape ale înfierii și înnoirii omului în Hristos, dar distinge tacit între darul Duhului Sfânt și Duhul Sfânt În-suși identificate de Augustin. Iar distincției tranșante a lui Augustin între transfigurarea harică de acum prezentă în trup doar ascuns, în nădejde, iar în realitate abia în eshaton, Palama îi opune afirmarea categorică (antiaugustiniană) a posibilității reale a experienței luminării îndumnezeitoare, vizibilă anticipat încă de aici în sfinți atât înainte (Moise), cât și în timpul (Tabor) și după economia mântuitoare a lui Hristos (Ștefan)¹²⁹. Departate de a se „contrazice principial” sau „juxtapune nemediat”¹³⁰, cum crede luteranul Flogaus, hristologia și energiile necreate, mântuirea și îndumnezeirea, nu se anulează reciproc la Sfântul Grigorie Palama, ci se susțin, mențin și cer unele pe altele, fiind unite, cum se va vedea mai jos, de acolada Vieții lui Dumnezeu ființă și energie comunicată și împărtășită real oamenilor, îndumnezeindu-le persoanele și făcându-le nemuritoare natura. Cele două tratate-discursuri ale Sfântului Grigorie Palama — cel hristologic și cel mariologic — constituie pilonii de rezistență ai gândirii sale teologice și duhovnicești constituite în jurul celor două figuri distincte, dar inseparabile, ale lui Iisus Hristos Fiul ui Dumnezeu și Domnul Vieții făcut om și a Fecioarei Maria, Maica Vieții și a Luminii devenită una cu Fiul ei. Monah athonit, Sfântul Grigorie Palama și-a trăit monahismul ca viață în Hristos după modelul vieții Fecioarei Maria, prima și cea mai desăvârșită isihastă¹³¹, Regina creației și Doamna Sfântului Munte.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 258–261.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 270 și 260.

¹³¹ „Învățătura mariană a lui Palama ne ajută să înțelegem mai bine gândirea sa de fond, atât cea teologică, cât și cea duhovnicească. *Theotokos* sau *Theometor*, cum o cheamă cel mai adeseori, e realizarea deplină a premizelor sale ascetice și teologice. Maria reprezintă întruparea teologiei lui, s-ar putea spune că alcătuiește proba noutății învățăturii sale despre har” (Y. SPITERIS, 1996, p. 173–174).

Ignorat în trecut¹³² și controversat în prezent de teologi, discursul-tratat mariologico-isihast al Sfântului Grigorie Palama a fost uitat și de monahi. L-au redescoperit abia principalii protagoniști ai renașterii neoisihaste sub forma mișcării filocalice din secolul XVIII: Nicodim Aghioritul a întreprins o traducere neogreacă rămasă inedită. Dar cel care l-a citat și utilizat ca argument a fost starețul Paisie Velicikovski în tratatul slavon în șase capitole despre rugăciunea minții scris la Dragomirna între anii 1768–1770 ca apologie împotriva unor monahi care huleau rugăciunea lui Iisus, tratat cunoscut și drept „Sulul despre rugăciunea minții” (*svitok o umnei molitve*)¹³³. După ce în primul capitol starețul Paisie arată că „rugăciunea minții e din vechime” și că ea nu este cauză de înșelare, ci de curăție și pază de înșelare (ale cărei cauze adevărate sunt idioritmia și mândria), în capitolul al doilea înfățișează originea și mărturiile scripturistice care pot fi invocate în sprijinul ei. Rugăciunea minții a fost dată ca lucrare de Dumnezeu Însuși lui Adam în rai, dar ea a fost înălțată până la vederea lui Dumnezeu de Maica Domnului când s-a rugat în Sfânta Sfintelor „făcându-se astfel pildă îngerescului chip al monahilor”, spune starețul Paisie și citează *in extenso* pasajele principale din partea finală a discursului-tratat al Sfântului Grigorie Palama¹³⁴. Din starețul Paisie s-a inspirat și părintele Daniil Sandu Tudor (1896–1960) în extraordinarele sale meditații despre rugăciune concentrate și decantate liric în excepțio-

¹³² Cu excepția mitropolitului Teofan al Niceei (între anii 1364–1384), palamit din a doua generație, autorul celui mai elaborat tratat mariologic din întreaga teologie bizantină (ed. M. Jugie, 1936) (traducere românească în curs de apariție la Ed. Deisis).

¹³³ Ed. Optina, 1847 și Moscova, 1892: *Jitie i pisanie Moldavskogo starța Paisia Velikovskogo*, p. 162–196, aici p. 174–177. Trad. românească V. Pelin în: SFÂNTUL PAISIE DE LA NEAMȚ, *Cuvinte și scrisori*, Chișinău, vol. II, 1999, p. 127–161.

¹³⁴ § 48 sfârșit – 50, 52–53 și 59, *op. cit.*, p. 139–142.

nal de profundul, teologic vorbind, *Imn-Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu* (1948, 1958). Acesta e un imn închinat Maicii Domnului isihasta sau „Doamna rugăciunii”, refrenul său fiind: „Bucură-Te, Mireasă urzi-toare de nesfârșită rugăciune!”¹³⁵. „Tehnică a Întrupării”, „tainică lucrare a sfintei Întrupări în omenire, la stadiul fiecărui ins în parte”, rugăciunea isihastă e și pentru părin-tele Daniil „rugăciunea raică, pe care o avea Adam în gră-dina Edenului înainte de păcat”; ea a fost reîntemeiată mai întâi de Maica Domnului Pururea-fecioară „când a fost dusă în Sfânta Sfintelor, unde a trăit în necurmată rugăciune de la vârsta de trei ani, când a fost închinată Templului, și până la 16 ani, când a fost logodită, adică timp de 14 ani”; iar mai apoi de Hristos pe Tabor și la Înălțare¹³⁶.

Isihasmul — filozofie a adevăratei Vieți în Capitle

O scurtă scriere a Sfântului Grigorie Palama pe tema isi-hasmului mai puțin cunoscută, dar cuprinsă în *Philokalia* greacă, sunt cele *Trei capitle despre rugăciune și curăția inimii*¹³⁷. Datarea lor, rămasă neclară pentru părintele J. Meyendorff (1959), a fost fixată de P. Christou (1992) pentru anul 1333, în intervalul în care a fost compus *Cu-vântul despre Sfântul Petru Athonitul*. A. Rigo (1995) și R. Sinkewicz (2002) au propus mai convingător anii 1336–1337. Conținutul celor trei capitle, extrem de concentrate, și din această cauză încifrate și enigmatice, privește fun-damentarea teologică și antropologică a rugăciunii lui Iisus ca rugăciune în același timp a minții și a inimii; chiar dacă în textul lor aceste expresii nu apar ca atare, aluziile trimit limpede la această realitate. Deși tratarea este nepolemică,

¹³⁵ *Caietele Preacuviosului Părinte Daniile de la Rarău* (Sandu Tudor). 2. *Sfințita rugăciune*, ed. A. Dimcea, Christiana, București, 2000, aici și *Imnul-Acatist* (p. 177–179).

¹³⁶ *Ibid.*, p. 115, 111–112, 148–150.

¹³⁷ *Philokalia*, 1782, p. 902–963; PG 150, 1117–1121; ed. critică de P. Christou: *Gregoriou tou Palama Syngrammata V*, 1992, p. 157–159.

temele atinse sugerează deja plauzibil începuturile atacurilor lui Varlaam la adresa isihaiștilor athoniți începute în jurul anilor 1336–1337, iar temele atinse au paralele (nesemnificate de editorul modern) cu tratatele în apărarea isihasmului scrise de Grigorie Palama mai târziu. Descrierea sumară a conținutului teologic al capitolelor oferită de părintele Meyendorff este însă una superficială, fiind viciată de schema (criticată de părintele J. Romanidis) pretinsei opoziții ireconciliabile între două spiritualități patristice: evagriană-intelectualistă platonice și macariană-sentimentală biblică:

„Aceste trei scurte capitole reiau ideile clasice ale spiritualității evagriene despre curăția minții și lumina-rea ei prin rugăciune. Ele nu cuprind nici o referință directă la metoda fizică a rugăciunii și, în general, la idei împrumutate din Macarie despre rolul trupului în rugăciune”¹³⁸.

Capitolele trebuie însă citite nu prin prisma unor teorii preconcepute, ci într-o lectură imanentă, în lumina a ceea ce spun ele de fapt. Primul capitol pleacă de la definiția dionisiană apofatică a lui Dumnezeu ca Bine transcendent, a Cărui milă nu poate fi câștigată de la distanță, ci numai prin comuniunea și unirea cu El. După care face o distincție capitală — reluată în 1340 în *Tomosul aghioritic*, § 2 — între comuniunea cu Dumnezeu prin asemănarea cu El în virtuți și comuniunea cu Dumnezeu prin rugăciunea de cerere și de laudă: virtuțile doar pregătesc pentru unirea cu Dumnezeu, pe care o realizează doar rugăciunea, dar numai rugăciunea cu o minte despătimită și care și-a transformat pasionalitatea sufletului prin străpungerea inimii, plâns și smerenie.

Capitolul al doilea descrie într-un limbaj încifrat și aluziv modul concret de realizare a practicii isihaste ca întoarcere a minții/inteligenței spre ea însăși prin paza de sine și al

¹³⁸ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 384.

urcuşului prin sine însăşi spre Dumnezeu prin rugăciunea neîncetată. Perseverarea în această concentrare ridică mintea/inteligenţa dincolo de orice vagabondări legate de trup, de lume şi de demoni, şi o face să guste simţit veselia apropierii de Dumnezeu şi gustarea bunătăţii Lui (*Ps* 33, 9). Unindu-se cu Dumnezeu, Care e în acelaşi timp Monadă şi Triadă, mintea/inteligenţa însăşi devine la rugăciune în acelaşi timp unitară şi triadică — limbaj enigmatic aici precizat ulterior în Cap. 40 din cele 150 de capitole: ca şi Treimea, şi mintea/inteligenţa e în acelaşi timp minte, cuvânt şi duh (*nous, logos, pneuma*)¹³⁹ —, stare dumnezeiască în care însă sufletul se poate menţine doar cu extremă dificultate şi care cere o osteneală maximă, mai istovitoare decât orice virtute; fapt care îi face pe mulţi să renunţe la strâmtimea virtuţii rugăciunii isihaste pentru lărgimea virtuţilor, dar cei ce rabdă dobândesc lărgimea harurilor dumnezeieşti.

În fine, capitolul al treilea mai face o distincţie esenţială — asupra căreia se va reveni în 1338 în *Triade* I, 2, 5 — în înţelegerea noţiunii de minte/inteligenţă (*nous*) şi în practica curăţirii ei: „minte” înseamnă atât activitatea (*energeia*) minţii prin gânduri şi înţelesuri, dar şi puterea (*dynamis*) care le activează şi pe care Scriptura o numeşte şi „inimă” (*kardia*). Activitatea minţii/inteligenţei se curăţă prin rugăciune, mai ales prin rugăciunea concentrată, dintr-un singur gând (*monologistos*). Dar puterea sau rădăcina ei nu se curăţă decât prin curăţia tuturor facultăţilor sufletului în parte. (Aluzie la supraevaluarea dimensiunii intelectuale în detrimentul celei morale şi duhovniceşti la umaniştii bizantini şi la Varlaam.) Cu alte cuvinte, curăţirea activităţii

¹³⁹ Cf. şi *Omilia* 60, 3–4 la Botezul Domnului; *Apanta ta erga* 11, p. 510–512. O discuţie a acestei analogii triadice teopsihologice la Sfinţii Părinţi (Teofil, Origen, Grigorie din Nazianz, Grigorie al Nyssei, Ioan Damaschinul) şi la alţi doi contemporani ai Sfântului Grigorie Palama: Grigorie Sinaitul şi Teolipt al Filadelfiei, la R. SINKEWICZ, „St. Gregory Palamas and the Doctrine of God's Image in Man According to the Capita 150”, *Theologia* 57 (1986), p. 857–881.

minții prin rugăciune și luminarea ei fie prin lumina cunoașterii, fie prin luminarea minții, nu sunt suficiente dacă nu se curăță și celelalte părți ale sufletului: facultatea practică prin desăvârșirea în făptuirea virtuților — mai ales prin smerenie, plâns și zdrobire —, facultatea cognitivă prin cunoaștere, iar cea contemplativă prin rugăciunea contemplativă. Doar astfel se va realiza curăția desăvârșită, adevărată și stabilă atât a minții, cât și a inimii.

Multe din aluziile enigmatice din cele *Trei capitole* (ca și din finalul tratatului-discurs despre Fecioara Maria) se lămuresc și precizează dacă sunt situate în cadrele schițate în prima parte a singurei scrieri de sinteză a gândirii Sfântului Grigorie Palama: cele *150 de capitole fizice, teologice, etice și practice și curățitoare de molima varlaamită*, cum sună titlul ei exact. Ele fuseseră editate încă în *Philokalia* din 1782¹⁴⁰, dar, așa cum arăta deja părintele Meyendorff¹⁴¹, aceasta era o ediție defectuoasă și inexactă: titlul pierdea aici finalul („și curățitoare de molima varlaamită”) iar peste tot în text numele lui Varlaam și Akindynos dispăreau înlocuite prin desemnări generale („potrivnicii”, „contrarii sfinților”). Precaritatea ediției contrasta cu valoarea excepțională a conținutului capitolului; potrivit aceluiași părinte Meyendorff, în cele *150 de capitole* Sfântul Grigorie Palama oferă „un veritabil sistem de teologie naturală, spirituală și dogmatică”, livrându-ne „cadrul filozofic [și dogmatic — n. n.] general al gândirii sale”. Ediția critică exemplară, realizată abia în 1988 de părintele Robert Sinkewicz CSB¹⁴², a fost urmată de o a doua publicată de profesorul P. Christou în 1992¹⁴³. Dacă părintele J. Meyendorff data cele *150 de*

¹⁴⁰ *Philokalia*, 1782, p. 964–1009, ediție reluată în *PG* 150, 1117–1226. În românește de pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia* VII, 1977, p. 424–525.

¹⁴¹ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 373–374.

¹⁴² ST. GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters* (Studies and Texts 83), Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1988, p. 1–80, studiu introductiv; p. 82–256, text și traducere engleză.

¹⁴³ *Gregoriou tou Palama Syngammata* V, Thessaloniki, 1992, p. 37–119 text, p. 10–35 introducere.

capitole în anii războiului civil, mai exact între 1344–1347, Sinkewicz pleda, plecând de la paralelele cu multe pasaje din omilii, pentru primii ani de episcopat, 1349–1350, când Palama însă nu era primit în Tesalonic de către regimul zeloților anticantacuziniști. Profesorul P. Christou sugerează o soluție intermediară plauzibilă: posibilitatea ca Palama să fi elaborat inițial diverse grupuri de capitole pe care le-a asamblat doar în anii 1349–1350; tot el oferă un motiv plauzibil și pentru mutilarea titlului și modificările din text: faptul că prima ediție a *Filocaliei* apărea la Veneția impunând obținerea în prealabil a avizului de „nihil obstat” din partea cenzurii eclesiastice romano-catolice. Într-adevăr, la p. 1207 a ediției venețiene din 1782 apare permisiunea de publicare semnată de cenzorii Universității din Padova, care asigură că volumul „nu conține nimic contrar sfintei credințe catolice sau bunelor principii morale”. Părintelui Sinkewicz i se datorează o bună analiză a structurii și conținutului teologic al *Capitolelor*; acestea se divid în două secțiuni principale: extinsa discuție polemică a distincției dintre ființa și energiile dumnezeiești împotriva identificării lor de Varlaam și Akindynos (Cap. 68–150) este precedată de o la fel de amplă introducere generală care situează chestiunea dogmatică a energiilor divine în context cosmologic, antropologic și soteriologic (Cap. 1–67).

„Prima secțiune constituie o introducere generală la lucrare ca întreg, plasând chestiunile mai detaliate din secțiunea finală în contextul mai larg al economiei dumnezeiești a creației și mântuirii. Începând cu originea în timp a universului, Palama tratează pe rând despre cosmosul material și rațional, discută relația lor cu Creatorul și oferă o lungă expunere a căderii, a urmărilor ei și a procesului de mântuire. Se poate foarte bine ca Palama să fi fost preocupat de faptul ca dezbaterea despre relația dintre ființa și energiile divine a

ajuns să fie prea despărțită [*divorced*] de restul teologiei și soteriologiei îndeosebi”¹⁴⁴.

Pe fondul renașterii preocupărilor antice legate de astronomie, fizică și metafizică la umaniștii bizantini (Pachymeres, Metochites, Chumnos, Gregoras, Varlaam), Sfântul Grigorie Palama reacționează criticând drastic filozofia elină păgână și concepțiile despre lume și om, cărora le opune, ca alternativă în același timp mai rațională și mai autentică spiritual, cunoașterea mântuitoare biblică și duhovnicească. Iată structura argumentației. Capitole 1–14 alcătuiesc un scurt tratat despre cer și pământ și elementele lor (eterul, focul, apa, aerul și pământul): lumea nu e eternă, cerul nu e însuflețit, în centrul universului sferic se află pământul înconjurat de sferele celorlalte elemente mai ușoare¹⁴⁵; în mijlocul pământului există o singură zonă locuită în care poate fi găsit un suflet rațional întrupat: omul. Așa cum arată Cap. 15–20, acesta are cinci simțuri și cinci facultăți de cunoaștere: simțirea, imaginația, opinia, gândirea și inteligența, care îi oferă o cunoaștere naturală mixtă. Urmează o discuție despre superioritatea cunoașterii duhovnicești mântuitoare despre Dumnezeu, lume și om asupra celei naturale (Cap. 21–29). Ambiguitățile celei din urmă au dus la rătăcirile filozofiei păgâne (Cap. 21, 25, 26, 28). Scriptura oferă în Duhul Sfânt adevărata cunoaștere despre Dumnezeu, creație și om (Cap. 21–24). Creat ultimul, dar după chipul lui Dumnezeu pentru a-L putea cunoaște, a-L primi pe Dumnezeu prin asceză și har, și a se uni cu El după ipostasă, omul e piscul creației (Cap. 24). Calitatea sufletelor

¹⁴⁴ ST GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 1988, p. 4.

¹⁴⁵ Cele cinci elemente sunt egale în masă, dar diferă în densitate, așa că sferele lor sunt tot mai mari ca volum și nu perfect concentrice, altfel pământul ar fi cu totul acoperit de ape. Sfera de apă e dublă ca diametru și are de opt ori volumul sferei pământului, centrul ei fiind punctul cel mai de jos de pe circumferința sferei pământului. Doar a opta parte din sfera apei e în contact cu suprafața pământului. Mișcarea vânturilor e naturală; nu se datorează unui suflet al lumii, ci mișcărilor aerului.

oamenilor de chip/icoană al lui Dumnezeu le interzice divinizarea atât a lumii materiale, cât și a celei spirituale a îngerilor care, deși incorporali, sunt coslujitori lui Dumnezeu împreună cu noi (Cap. 27). Culmea filozofiei — sintetizează Capitolul 29 — nu stă în cunoașterea astronomică a cerului, ci în două elemente fundamentale: ca omul să-L cunoască, pe de o parte, pe Dumnezeu, precum și pe sine însuși și rangul (*taxis*) lui — temă dezvoltată de Capitolele 30–40 —, iar, pe de altă parte, să-și cunoască neputința proprie și să caute tămăduire și mântuire — temă dezvoltată de Capitolele 41–83.

În ce privește rangul omului în sânul creației, omul ca ființă vie se află la mijloc între îngeri și animale. Toate acestea au suflet viu (*zosan psychen*; cf. *Fc* 1, 24; 2, 7; *I Co* 15, 45) au viață, dar în moduri diferite. Îngerii și oamenii au ca și Dumnezeu viața drept ființă/substanță (*ousia*) a lor, prin urmare sunt ființe vii nemuritoare (Cap. 30 și 32). Pe lângă aceasta, spre deosebire de îngeri, oamenii au iarăși ca și Dumnezeu¹⁴⁶ viața nu numai ca ființă, ci și ca activitate (*energeia*), sufletul lor activând și dând viață trupurilor cu care sunt unite (Cap. 30). Animalele au sufletul viu și viața doar ca activare a trupului, nu ca ființă și, prin urmare, mor (Cap. 31). Sufletele vii create ale îngerilor și oamenilor nu au însă binele ca ființă, ci numai ca pe o calitate mutabilă, fiind ca atare ființe schimbătoare și compuse (Cap. 33). Spre deosebire de ele, Dumnezeu Care nu e nici trup, nici suflet, ci Inteligență (*Nous*) supremă, are binele drept ființă, fiind o unică Bunătate atotbună și suprabună, care conține în mod perfect simplu toate perfecțiunile pe care le și transcende (Cap. 34). Această Bunătate absolută este însă și Izvor al bunătății, Inteligența supremă născând din veci din Sine ca Tată drept Fiu un Cuvânt (*Logos*) natural veșnic

¹⁴⁶ Cf. Cap. 114, unde Dumnezeu este Viață atât în Sine (*kath'eauton*), deci ca ființă, cât și față de altceva (*pros heteron*) decât El, deci ca activitate prin care face vii toate cele create.

și identic cu El, radical diferit de cuvântul rostit, de cuvântul interior și de cel din gândirea umană (Cap. 35). Dar întrucât nici un cuvânt emis nu e lipsit de un suflu/duh care îl poartă, nici Cuvântul Inteligenței supreme nu e lipsit de un Duh (*Pneuma*) purces din Ea odată cu Cuvântul și odihnindu-Se în Acesta, Duh Care e ca un fel de Iubire (*Eros*) reciprocă a Inteligenței față de Cuvânt și reciproc (Cap. 36). Acest *Eros* al Inteligenței supreme față de Cunoașterea Ei ipostaziată în Cuvântul ei are o analogie în dorința nesăturată a oamenilor de cunoaștere¹⁴⁷. Cele trei ipostase ale Binelui suprem — *Nous*, *Logos*, *Pneuma* sau *Nous*, *Gnosis*, *Eros* — nu sunt trei bunătăți, nici o bunătate triplă, ci o Bunătate în același timp Monadică și Triadică, care se revarsă pe Sine din Sine spre Sine (Cap. 37).

Deși asumpționistul catolic Martin Jugie observase încă din 1932 paralelismul acestei „teopsihologii” trinitare cu aceea expusă de Fericitul Augustin († 430) în faimosul său tratat *De Trinitate* (scris între anii 399–419): *mens, verbum, spiritus* (= *nous, logos, pneuma*) sau *mens, notitia, amor* (= *nous, gnosis, eros*), arătând că: „Fapt remarcabil în istoria teologiei grecești și bizantine și după știința noastră nemaiauzit până atunci, Palama expune cu privire la misterul procesiilor divine o teorie identică cu cea a Sfinților Augustin și Toma d’Aquino”¹⁴⁸, totuși basilitanul Robert Sinkewicz a omis deliberat această conexiune evidentă trimițând la analogii patristice similare și susținând o dependență directă a Sfântului Grigorie Palama de contemporanii săi Grigorie Sinaitul († 1347) și Teolipt al Filadelfiei († 1322)¹⁴⁹. Demonstrația definitivă a originii augustiniene a Capitolelor 35–37 — ca și a Capitolelor 125–126, 132–133,

¹⁴⁷ Cf. prima propoziție a *Metafizicii* lui ARISTOTEL (980a): „Toți oamenii au sădită dorința de a cunoaște”.

¹⁴⁸ *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11 (1932), col. 1766, confirmat de J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 316.

¹⁴⁹ ST GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 1988, p. 21–34.

precum și a tratatului soteriologic din *Omilia 16* — a fost făcută în 1997 în mod independent de doi cercetători: filozoful grec Yannis Dimitrakopoulos¹⁵⁰ și teologul luteran Reinhard Flogaus¹⁵¹. Ambii au plecat de la ediția în două volume publicată în 1995 la Atena de M. Papathomopoulos, I. Tsavari și G. Rigotti a traducerii grecești a tratatelor *De Trinitate* realizate în 1281 la Constantinopol de eruditul umanist și filolog care a fost monahul bizantin Maxim Planudis (1250–1305)¹⁵², evidențiind dependența literală nedeclarată a textului acestor pasaje palamite de textul lui

¹⁵⁰ GIANNES DEMETRAKOPOULOS, *Augustinos kai Gregorios Palamas. Ta problemata ton Aristotelikon kategorion kai tes triadikes psychotheologias*, Atena, 1997.

¹⁵¹ REINHARD FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 78), Göttingen, 1997; cf. *id.*, „Der heimliche Blick nach Westen. Zur Rezeption von Augustins *De Trinitate* bei Gregor Palamas”, *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), p. 275–297 și „Palamas and Barlaam Revisited. A Reassessment of East and West in the Hesychast Controversy of 14th Century Byzantium”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 42 (1988), p. 1–32. O recepție ortodoxă pozitivă a descoperirilor lui R. Flogaus la A. GOLITZIN, „Dionysius the Areopagite in the Works of Gregory Palamas: on the Question of a «Christological Corrective» and Related Matters”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 46 (2002), 2–3, p. 163–190, mai ales p. 180–184 și 188–189. Părintele Golitzin soluționează tensiunea dintre cele două răspunsuri contradictorii la întrebarea: cine este criptoaugustinianul din teologia bizantină a secolului XIV: Palama (cum cred Jugie, Meyendorff, Flogaus) sau Varlaam (cum crede Romanidis)? Adevărul este că ambii au împrumutat din *De Trinitate*, dar fiecare a accentuat părți diferite din acest tratat: Varlaam ar fi putut fi atras — fiindcă nu există aici dovezi textuale — de critica din cărțile I–IV împotriva teofaniilor vechi-testamentare reduse la rang de angelo- sau simbofanii; iar Palama a preluat ideea sufletului ca *imago Trinitatis* din ultimele cărți (p. 188–189). „Este foarte limpede că lui Palama i-a plăcut foarte mult ce a citit în *De Trinitate* și, mai mult, că a găsit că acele secțiuni care i-au plăcut puteau fi ușor altoite pe elemente deja existente în literatura greacă creștină în așa fel încât să îmbogățească și să adâncească întregul. În această privință, Grigorie era mult mai îndrăzneț și încrezător în forța tradiției sale decât mulți teologi ortodocși moderni” (p. 183).

¹⁵² *Augustinou Peri Triados biblia XV hoper ek tes Latinon phones eis ten Hellada metenenke Maximos ho Planoudes, Tomos protos: biblia I–VII. Tomos deuterios: biblia VIII–XV*, Akademia Athenon, 1995.

Augustin¹⁵³. Dacă citatele nedeclarate din Augustin sunt incontestabile, trebuie recunoscut faptul că modul în care sunt plasate aceste citate în contextul capitolelor și dezvoltările și consecințele teologice pe care le trage Sfântului Grigorie Palama sunt extrem de diferite față de gândirea augustiniană și radical opuse față de toate augustinismele dezvoltate în Occident.

Dacă prin înțelegerea Duhului Sfânt ca iubire reciprocă a Tatălui și a Fiului Augustin încerca în *De Trinitate* XII, 17–19 să justifice pe *Filioque* și să identifice pe Duhul Sfânt cu

¹⁵³ G. DEMETRAKOPOULOS pune la p. 183–192 în paralel textele *Capitolelor* 35–37 și 125–126, 132–133 cu pasaje corespunzătoare din *De Trinitate* în latină și în greacă, și discută din perspectiva istoricului filozofiei receptarea categoriilor aristotelice în gândirea lui Augustin și Palama (p. 19–79) și a triadologiei psihoteologice a lui Augustin de către Palama (p. 83–104). El arată că, spre deosebire de Augustin, Palama nu are o gândire filozofică propriu-zisă și receptarea gândirii augustiniene se face selectiv și din perspectivă pur teologică. În secțiunea finală (p. 107–118), el discută motivul necitării directe a lui Augustin de către Grigorie Palama, pe care îl identifică în utilizarea lui Augustin ca autoritate pentru *Filioque*, și propune ca dată pentru lectura lui Augustin de către Grigorie Palama și a redactării celor 150 de capitole iarna lui 1347–1348. Neprimut în Tesalonic de zeloți, Palama s-a aflat în acest interval la Athos (împreună cu tânărul Nicolae Cabasila), unde a descoperit în biblioteca de la Vatopedi cel mai vechi manuscris cunoscut astăzi al traducerii grecești a tratatului *De Trinitate*, de care s-a folosit în redactarea celor 150 de capitole. FLOGAUS discută receptarea lui Augustin în *Capitolele* 125–135 când prezintă „energiile ca accident” (p. 98–108), cea din *Capitolele* 35–38 când prezintă „chipul trinitar al omului” (p. 143–153), iar cele din *Omilia* 16 când discută pe larg soteriologia lui Palama (p. 238–263). El mai relevă împrumuturi din Augustin și în tratatul-epistolă către monahia Xenii (p. 155–156) și plecând de aici fixează descoperirea de către Palama a tratatului *De Trinitate* în anii 1344–1347, când s-a aflat cu domiciliu obligatoriu la Palatul imperial, în a cărui bibliotecă a descoperit manuscrisul traducerii realizate de Planudis.

Într-o epistolă din primăvara lui 1345 a lui Akindynos către „filozoful Gregoras” (ed. A. C. HERO: *Letters of Gregory Akindynos*, Dumbarton Oaks, Washington DC, 1983, p. 192, r. 70–74 text și p. 381–384 comentariu) Akindynos spune că în 1344, izolat și condamnat, Palama a căutat o intervenție latină în favoarea sa trimițându-și adepții la genovezii din Galata și tratatele sale marelui maestru al cavalerilor ospitalieri din Rodos. E singura mențiune indirectă a unui contact al lui Palama cu latinii, a cărui dată coincide cu lecturile din *De Trinitate*.

iubirea lui Dumnezeu revărsată în inimile noastre (*Rm* 5, 7), ambele aceste consecințe sunt omise tacit de Palama care dezvoltă această analogie¹⁵⁴ în cu totul alte direcții. Lucrul poate fi observat din capitolele care urmează numaidecât pasajelor augustiniene din Capitolele 35–37. Astfel Capitolul 38 reia comparația între natura inteligentă și rațională a îngerilor și cea a sufletelor omenești. Ambele sunt alcătuite din inteligență, rațiune/cuvânt, din inteligență și iubire a inteligenței față de rațiune/cuvânt, dar există o deosebire esențială: numai duhul omului este de viață făcător (*pneuma zoopoion*) fiindcă omul are și trup, iar sufletul are o iubire atât de mare față de trup încât nu-l părăsește decât constrâns de boală sau violență. Cu alte cuvinte, dacă pentru Augustin doar sufletul este chipul lui Dumnezeu (un ecou al acestei concepții se poate percepe și în Capitolul 27), pentru Sfântul Grigorie Palama sufletul omului e superior îngerilor tocmai pentru că omul are trup. Explicația o oferă Capitolul 63, unde omul e declarat a fi mai mult chip al lui Dumnezeu decât îngerii din pricina caracterului triadic propriu cunoașterii umane, care e inteligentă, rațională și sensibilă (*noeron, logikon, aistheton*), prin care omul are posibilitatea de a-și exterioriza cuvântul invizibil al inteligenței și de a-l rosti, scrie și exprima în științe, arte etc. Așa cum arată părintele Sinkewicz¹⁵⁵, în virtutea corporalității sale, chipul lui Dumnezeu are o dimensiune incarnațională, hristologică, și una vivificatoare, pnevmatologică. Raționamentul Sfântului Grigorie Palama e următorul: îngerii sunt chipul lui Dumnezeu pentru că reflectă relațiile intratrinitare din viața imanentă invizibilă a lui Dumnezeu și sunt, potrivit expresiei lui R. Flogaus, „chip trinitar” al lui Dumnezeu; pe lângă aceasta, oamenii reflectă și autocomunicarea vizibilă

¹⁵⁴ Dacă Sfântul Grigorie Palama refuză analogia în ce privește ființa absolut transcendentă a lui Dumnezeu, o admite însă în ce privește ipostasele și energiile divine.

¹⁵⁵ ST GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 1988, p. 19 și 21, și „Gregory Palamas”, în *La théologie byzantine...*, 2002, p. 170.

lui Dumnezeu prin Cuvântul și Duhul Său în economia creației și mântuirii și sunt astfel, potrivit expresiei aceluiași Flogaus, și un „chip energetic” al lui Dumnezeu¹⁵⁶.

Chipul lui Dumnezeu din om nu se pierde prin cădere, deși alipindu-se de rău omul se rupe de Dumnezeu și moare întâi cu sufletul, iar apoi cu trupul, fiind părăsit de Dumnezeu pe Care el L-a părăsit mai întâi. Dacă se alipește însă de Dumnezeu, el câștigă viața și nemurirea (Cap. 39). Demnitatea omului stă în natura triadică a sufletului său inteligent, rațional-cuvântător și spiritual-duhovnicesc (*noera, logike, pneumatike*), care trebuie să-și păstreze rangul (*taxis*) în ierarhia existenței, fiind mereu îndată după Dumnezeu și unit cu Dumnezeu printr-o neîncetată aducere-aminte, contemplare și iubire (*mneme, theoria, agape*) — termeni care circumscriu generic practica isihastă —, prin care câștigă asemănarea cu Dumnezeu și atrage la el strălucirea tainică a Firii dumnezeiești — expresie care circumscrie energiile divine necreate ca iradiere de slavă a ființei lui Dumnezeu (Cap. 40). Dacă Dumnezeu este Bunătatea însăși, vie și făcătoare de viață, Satana e un înger nemuritor fiindcă are viața drept ființă, dar prin răzvrătire a devenit un duh rău și mort/necrozat și făcător de răutate și de moarte/necroză¹⁵⁷ (Cap. 41). Prin amăgire el a reușit să o seducă pe Eva (Cap. 42). Omul trebuia și trebuie să-și țină în permanență rangul, treapta (*taxis*) sa în ierarhia existenței, cunoscându-se pe sine și pe Dumnezeu și să urmeze sfatul Acestuia, nu al îngerilor care slujesc și ei lui Dumnezeu ca și noi și ne sunt inferiori în ce privește chipul lui Dumnezeu (Cap. 43). Spre deosebire de îngerii necorporali

¹⁵⁶ R. FLOGAUS, *Theosis...*, 1997, p. 139–143 (*das energetische Ebenbild*) și p. 143–153 (*das trinitarische Ebenbild*). Corporalitatea omului este astfel atât ceva ce îl separă pe acesta de Dumnezeu, cât și ceea ce îl face să fie mai asemănător cu Dumnezeu decât îngerii!

¹⁵⁷ Pentru Sfântul Grigorie Palama moartea și răul n-au ființă, dar există ca energie negativă necrotică generată de pervertirea liberă a energiei pozitive a ființelor raționale.

care au fost puși ca să slujească lui Dumnezeu și oamenilor la porunca Acestuia, oamenii au fost puși și să stăpânească lumea materială, stăpânire care a stârnit invidia lui Satana (Cap. 44). Căderea prin trufie a îngerilor răi din slujirea lui Dumnezeu a dus, din invidia lor pe oameni, la căderea prin amăgire a protopărinților, al cărei rezultat a fost moartea sufletească ca expresie a rupturii de viața lui Dumnezeu (Cap. 45–47) și a uitării de El prin alipirea de suprafața materială a lumii (Cap. 48–50). Există o moarte sufletească a sufletului viu văduvit de Mirele său divin (Cap. 45), care pierzând vederea lui Dumnezeu și aducerea-aminte de El, se dezbracă de lumina dumnezeiască care e viața lui adevărată și transmite această stare de moarte și trupului (Cap. 46). Dumnezeu n-a făcut moartea, ci a vrut să ne ferim de experiența ei prin dorința de viață, cunoaștere și frică (Cap. 47–48). Pomul oprit era contemplarea lumii și alipirea de ea numai prin simțuri (Cap. 49–50). Sentința morții sufletului s-a aplicat pe loc, dar cea a morții trupului a fost amânată din iubire (Cap. 51); după cădere trupul nu e însă altceva decât o moarte continuă (Cap. 52). Amânarea morții trupesti are un sens pedagogic, Dumnezeu nepărăsindu-i pe dreptii virtuoși ai Vechiului Testament, care însă, deși L-au cunoscut pe Dumnezeu, n-au putut birui moartea (Cap. 53), pe care însă Dumnezeu a transformat-o în Hristos în pârgă a nemuririi (Cap. 54). Noi cei de acum suntem mai vinovați când păcătuim decât Adam, care nu știa din experiență ce-l așteaptă (Cap. 55). Chiar dacă nu mai avem azi în fața noastră pomul raiului, avem în schimb porunca lui Dumnezeu (Cap. 56). Aceasta e pocăința care duce la Împărăția lui Dumnezeu pe calea Fericirilor și a iubirii de Dumnezeu (Cap. 57) susținută însă de virtuți (Cap. 58). Adevărata închinare a Tatălui e cea în Duh(ul Sfânt) și în Adevăr (Fiul veșnic al Tatălui) (Cap. 59), adică în mod necorporal. Există însă o deosebire între necorporalitatea absolută a lui Dumnezeu (Cap. 60) și cea limitată a îngerilor și sufletelor, acestea din urmă susținând și vivificând și trupul (Cap. 61).

Sufletul e superior îngerilor tocmai prin aceea că prin trup stăpânește trupul și creația (Cap. 62) și își poate exterioriza și materializa cunoașterea (Cap. 63). Superiori îngerilor în ce privește chipul lui Dumnezeu, le suntem inferiori în ce privește asemănarea cu El care se realizează prin luminări dumnezeiești (Cap. 64) distincte de ființa lui Dumnezeu (Cap. 65). Această luminare a fost haina și viața lui Adam în rai și va fi locuința noastră viitoare, și ea a fost arătată de Hristos apostolilor pe Tabor și lui Pavel pe drumul Damascului (Cap. 66–67).

*Tratatul către Xeni — isihasm
pentru monahii din mănăstiri*

Textul celor 150 de capitole atestă, am văzut, urmele clare ale unei lecturi a tratatului augustinian *De Trinitate*. Indicii similare, semnalate în 1997 de Flogaus¹⁵⁸, apar însă și în alte scrieri ale Sfântului Grigorie Palama: *Tratatul-discurs despre Economia mântuitoare a lui Hristos*, discutat mai sus, și un alt tratat de spiritualitate isihastă în formă epistolară transmis în manuscrise sub titlul: *Către preaugusta între monahii, Xeni, despre patimi și virtuți și despre cele născute din răgazul/oprirea minții*¹⁵⁹. Așa cum îl descria în 1959 părintele J. Meyendorff,

¹⁵⁸ R. FLOGAUS, *Theosis...*, 1997, p. 155–156.

¹⁵⁹ Editat în *Philokalia*, 1782, p. 929–949, text reluat în PG 150, 1044–1088. Traducere românească veche din școala paisiană în ms. rom. *Biblioteca Academiei Române* 3594, f. 1–49 și ms. 47 *Patriarhia Română*. Tratatul a fost editat critic de P. Christou: *Gregoriou tou Palama Syngrammata* V, 1992, p. 193–230 text și 133–138 introducere. Există o traducere neogreacă comentată datorată monahului Teoclit Dionisiatul: *Pros ten semnotaten monazousais Xene*, Thessaloniki, 1974, 1986², și una americană realizată de părintele Daniel Rogich: ST. GREGORY PALAMAS, *Treatise on the Spiritual Life*, Minneapolis, 1995. O prezentare și interpretare anterioară (redactată în 1987) pe baza textului din PG 150 am publicat în articolul: IOAN I. ICĂ JR, „Morala și spiritualitatea ortodoxă în viziunea Sfântului Grigorie Palama. Pe marginea unui opuscul mai puțin cunoscut”, *Revista teologică*, nr. 3/1994, p. 15–43.

„acest lung tratat duhovnicesc a fost scris în momentul cel mai tensionat al polemicii teologice și al războiului civil, la care Palama face aluzie. Aluzie care permite datarea lucrării: Palama e tocmai condamnat de sinod sub o falsă acuzare, ca și Sfântul Ioan Hrisostom care fusese acuzat de origenism; se gândea să nu mai scrie, dar l-a scos din tăcere cerându-i o povățuire duhovnicească bătrâna monahie Xenii care ocupa o poziție influentă, fiindu-i încredințată educația «fiicelor marelui împărat», probabil fiicele lui Andronic III († 1341). Acest tratat e opera duhovnicească cea mai completă a lui Grigorie, în care dezvoltă mai ales teme antropologice care îi sunt dragi și arată bine legătura necesară care există între spiritualitatea sa întemeiată pe învățătura despre îndumnezeire și teologia sa propriu-zisă”¹⁶⁰.

Interpretând indiciile din § 3–5, în care Palama se declară condamnat și atacat ca și Ioan Hrisostom în 403, referindu-se la excomunicarea din 4 noiembrie 1344, părintele J. Meyendorff (1959, urmat și de Sinkewicz, 2002) datează tratatul-epistolă către Xenii în anii 1345–1346. Aceleași aluzii sunt ca referindu-se la o situație anterioară, în care adversarii lui Palama, deși condamnați sinodal (în iunie–august 1341), îl atacă teologic și îi impun tăcerea, situație care s-ar verifica în iarna 1341–1342, când Akindynos a primit din partea patriarhului Ioan XIV Calecas permisiunea să scrie împotriva lui Palama. Indicii care ar conduce „spre primăvara lui 1342, când Grigorie trăia într-o pustie din jurul Constantinopolului, întrucât patriarhul Ioan Calecas îi condamnase scrierile, dar nu îndrăznise încă să pună mâna pe el. Probabil că monahia Xenii dorea să întărească poziția lui în fața mamei împăratului [Ioan V Paleologul], împărăteasa Ana [de Savoia]”¹⁶¹.

¹⁶⁰ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 386.

¹⁶¹ *Gregoriou tou Palama Syngrammata* V, p. 138. P. Christou mai arată că, după moartea în 1320 la Tesalonic a soțului ei, Mihail IX Paleologul, împărăteasa Maria Rita, mama împăratului Andronic III Paleologul (1328–1341),

În prolog (§ 1–7), Palama începe prin a arăta că monahii adevărați, nu doar în exterior, ci monahi în interiorul lor (isihaști), preocupați de convorbirea neîncetată cu Dumnezeu, de realizarea unității minții (*to monadikon tou nou*) fug de orice fel de relații cu oamenii (§ 1), evitând chiar și scrisul care împrășteie mintea (§ 2). Chiar dacă el însuși a scris doar atunci când a fost neapărat necesar, acuzațiile teologice la care s-a expus din partea unor adversari l-au făcut încă și mai rezervat în ce privește scrisul (§ 3). Reproșul moral al acestora că scrie despre lucruri aflate dincolo de puterile lui e adevărat, nu însă și cel teologic, întrucât tot ce a scris e în acord cu Părinții. Oricum, acest atac teologic e unul minor, pentru că nu s-a învrednicit încă de suferințele Părinților și Apostolilor (§ 4): și Ioan Hrisostom a fost condamnat, și Pavel a fost răstălmăcit (§ 5). Dacă ia acum din nou condeiul, o face doar la cererea venerabilei monahii Xeni, „bătrână sfântă” încredințată cu educația „fiicelor marelui împărat”, care au nevoie de învățătură pentru viață (§ 7). Primul lucru pe care trebuie să-l știe principesele e acela că omul are de fapt trei vieți și trei morți (§ 8–15), teorie de inspirație augustiniană¹⁶² cu care Palama intră în tema propriu-zisă a tratatului său. Există deci trei vieți și trei morți: ale sufletului, ale trupului și veșnice¹⁶³. Moartea (*thanatos*) în sens propriu (*kyrios*) e

a îmbrăcat haina monahală luând numele Xeni (străina, aluzie la originea ei nebizantină, armeană, ca și aceea, occidentală, a Anei de Savoia, soția lui Andronic III Paleologul), viețuind ca monahie la început la Tesalonic, iar apoi la Constantinopol până la moartea ei în 1333. Monahia Xeni ar fi putut fi o ucenică a împărătesei-monahie Maria-Xeni (*ibid.*, p. 138).

¹⁶² Cum a arătat R. FLOGAUS, *Theosis...*, 1997, p. 155–156. Prezența acestor prime indicii ale unor lecturi augustinienne pledează și ea pentru o datare a tratatului către Xeni în anii 1344–1346.

¹⁶³ Cum am arătat în articolul „Morală și spiritualitate...”, teoria celor trei morți și trei învieri e de origine biblică; cf. *Apocalipsa* 20, 6: „Fericit și sfânt e cel ce are parte de învierea dintâi [baptismal-ascetică]. Peste aceștia moartea cea de-a doua [osânda veșnică eshatologică] nu mai are putere, și vor fi preoți ai lui Dumnezeu și vor împărăși împreună cu El.” Faptul este confirmat de prima apariție a acestei teorii în scrisul Sfântului Grigorie

„dezjugarea sufletului de harul dumnezeiesc și conjugarea lui cu păcatul” prin călcarea poruncilor (§ 12), iar viața (zoe) în sens propriu (*kyrios*) e „unirea sufletului cu Dumnezeu” (*he pros ton Theon henosis*) (§ 13) prin ascultare. Moartea sufletului a fost urmată de moartea trupului și de moartea veșnică a sufletului osândit în iad. Tot așa „învierea sufletului” — „care e întoarcerea lui la sine prin ascultarea poruncilor” — va fi urmată de învierea trupului și de viața veșnică împreună cu Dumnezeu ca îngerii din cer (§ 14). Cei ce și-au omorât aici cu duhul trupul „se vor face părtași cu trupul nu numai ai învierii Domnului, ci și ai înălțării Lui și ai întregii vieți deiforme”; dar cei ce și-au omorât aici duhul cu poftele trupului, vor muri veșnic, având parte de moartea fără sfârșit a osândei (§ 15). Viața de acum însă nu e timpul și locul judecății, ci al pocăinței (§ 16), nu al deznădejdiei, ci al libertății (§ 17), nu al osândei, ci al iubirii și îndelung-răbdării lui Dumnezeu Care ne cheamă la lucru

Palama într-un tratat din iarna lui 1341–1342, scris deci înainte de descoperirea lui Augustin de către Palama. Este vorba de tratatul *Despre împărtășirea/participarea dumnezeiască și îndumnezeitoare* § 8. Aici Sfântul Grigorie arată că Iisus Hristos „a dezlegat mai întâi în chip nearătat lanțul păcatelor și a făcut loc Duhului sfințeniei, a îndreptat și a luminat omul dinăuntru, și prin contactul cu Dumnezeu a înviat sufletul din morți și l-a făcut să viețuiască în chip dumnezeiesc dându-i o viață a lui Dumnezeu cu adevărat dumnezeiască și veșnică. Fiindcă învierea trupului îi urmează acesteia, așa cum moartea a urmat la început morții sufletului. Pentru că aceasta e moartea sufletului: înstrăinarea de viața lui Dumnezeu. Și aceasta e moartea cu adevărat cumplită. Iar cea de după ea, adică cea a trupului, e foarte de dorit după ea, căci este o iubire de oameni a lui Dumnezeu, de care vor fi lipsiți, vai!, la judecata viitoare ceata celor osândiți. Fiindcă celor ce nu s-au folosit bine de talantul harului dumnezeiesc dat de Dumnezeu le rămâne o astfel de înviere, unită perpetuu de moartea a doua, cum ne-a descoperit Ioan prin *Apocalipsa* lui [20, 14; 21, 8] și care e mai rea decât moartea. Iar dacă în acest mod aceia sunt vii în chip nemuritor și în același timp sunt morți, atunci și mulți din cei vii aici sunt morți, cum a arătat Domnul vieții și al morții [cf. *Mt* 8, 22]. Există deci și o omorâre/necroză a sufletului care prin fire rămâne nemuritor. Cum deci va fi viu împărtășindu-se de o viață creată? Viețuind potrivit ei, el este mai degrabă mort. Dacă e să reînvie la această viață mai bună, are nevoie să se împărtășească de viața necreată, de cea care nu se separă de duhul” (*Syngammata* II, 1966, p. 144).

în „via Vieții” (*In* 15, 1–6). Vița e o aluzie transparentă la Euharistie prin care viața lui Hristos devine viața tuturor mlădițelor/mădulelor încorporate în trupul Său, și sugerează fundamentul sacramental-ecclesial al spiritualității eshatologic-ascetice a creștinilor. Paradoxul vieții ascetice e acela că deși cei ce lucrează în via Vieții trudesă pentru mlădițele care sunt ei înșiși, adică se ostenesă pentru ei înșiși, Dumnezeu le dă drept răsplată, potrivit cu făgăduința din *Ioan* 10, 10, un „prisos de Viață” (§ 18–19). Acest „prisos” este „nu numai faptul de a fi și trăi împreună cu El, ci și acela de a deveni frați și comoștenitori ai Lui”; condiția este cultivarea mlădițelor proprii prin eliminarea ascetică a tuturor lucrurilor de prisos — posesiuni, plăceri, slave deșarte, patimi — pentru a putea purta rod spre viața veșnică (§ 20). Atingerea acestei curății e cu puțință și celor căsătoriți, dar cu foarte mare dificultate. Fecioria ca stare angelică (cf. *Mt* 22, 30; *Lc* 20, 36) e superioară căsătoriei și mai eficace în ce privește realizarea stării eshatologice de „fii ai învierii” (§ 21–23). Mlădița a viței Vieții, fecioara dedicată cu adevărat Mirelui ceresc fuge însă nu numai de căsătoria trupească, ci și de legăturile cu lumea; umblă nu pe calea largă a lumii (§ 24), ci pe cea strâmtă și anevoioasă a renunțărilor (§ 25), care înseamnă și „întristare potrivit lui Dumnezeu care lucrează pocăința spre mântuire” și care câștigă Împărăția cerurilor, spre deosebire de „întristarea potrivit lui Dumnezeu care lucrează moartea” (cf. *1 Co* 7, 10) (§ 26). Plecând de aici, Grigorie Palama prezintă în partea centrală a tratatului său o originală deducție a întregii ascetici și mistici din substanța primelor două fericiri evanghelice: sărăcia cu duhul (§ 27–46) și plânsul mângâietor (§ 47–70). Sărăcia care câștigă Împărăția cerurilor (*Mt* 5, 3) nu este însă numai cea după trup, ci cea „cu duhul”, cu alte cuvinte cea a cărei rădăcină e smerenia care face din om un rai al virtuților (§ 27). În sărăcia cu duhul se cuprind concentrat toate virtuțile (§ 28), efectele ei fiind evidențiate plecând de la tripartiția facultăților psihice, clasică în antropologia

antică (platonice), preluată și în psihologia filocalică. Potrivit acesteia, sufletul unul în ființa sa are trei funcții principale: rațională (*logistikon*), irascibilă (*thymikon*) și concupiscentă (*epithymetikon*). Toate trei s-au îmbolnăvit prin păcat începând cu pofta, de la care trebuie să înceapă și vindecarea (§ 29). Nu toate poftele sunt vinovate, cele care contribuie la menținerea vieții fiind ireproșabile, ci numai cele care își au obârșia din alegerea liberă a omului. Prima odraslă a concupiscentei sau poftei este iubirea de posesiuni, de bani sau de materie (*philylia*) (§ 30–34). Apare încă din copilărie și e rădăcina tuturor răutăților (§ 30); e produsul neîncrederii în providență, ci în bani, o dragoste nenorocită, care provine nu dintr-o lipsă reală, ci din nebunie (§ 31) și duce la pierderea Împărăției lui Dumnezeu (§ 32), fiindcă e mormânt al sufletului (§ 33); face imposibilă viața monahală, fiindcă monahul iubitor de avuții nu mai poate trăi în ascultare și supunere, în liniște și rugăciune, nici nu mai poate moșteni Împărăția cerurilor; dar sărăcia cu duhul eliberează sufletul de nebunia posesiunii (§ 33). A doua odraslă a poftei e iubirea de slavă (*philodoxia*) (§ 35–40). Ea se ivește atât la tineri, unde ia forma slavei deșarte a mondenităților legate de frumusețea fizică și eleganța vestimentației, cât și la cei virtuoși sub forma părerii de sine și ipocriziei (§ 35). Se vindecă prin conștiința nevredniciei proprii și a faptului că Dumnezeu e autorul oricărui lucru bun pe care îl facem, ca și prin retragerea în singurătate (§ 36). Iubirea de slavă duce la nestatornicia și tulburarea gândurilor, la invidie și chiar la crimă; e o patimă extrem de subtilă și dificil de evitat și de vindecat, fiindcă ne face să căutăm să plăcem oamenilor și nu lui Dumnezeu și lui Hristos (§ 38–40). A treia odraslă a poftei e iubirea de plăcere (*philedonia*), care reprezintă abuzul pătimaș al instinctului sexual manifest în forme nevinovate chiar și la sugari. Prima care pătimește aici e mintea stârnită prin vedere (§ 41). Fiindcă rădăcina iubirii de plăcere se află înăuntru, combaterea ei exterioară numai prin post și asceză

nu e eficientă; e nevoie de secarea izvorului ei interior prin rugăciune și smerenie, întrucât abia „contemplația înăbușă pofta și patimile de sub șolduri și pântec” (§ 42). Sărăcia cu duhul nu se rezumă însă doar la combaterea diferitelor forme ale poftei sau concupiscentei; ea cuprinde și lupta împotriva irascibilității, care are loc prin răbdarea cu smerenie a necazurilor și încercărilor care vin peste noi cu voie sau fără voie (§ 44–46). În procesul de cultivare a sufletului acestea se aseamănă intemperiilor pe care le suportă inevitabil iarna și vara plantele pentru a ajunge la maturitate și rod (§ 44); scopul lor e să pună la încercare iubirea de Dumnezeu (§ 45) și să câștige sufletului binecuvântarea mângâierii Lui (§ 46). Orice sărăcie e unită însă cu plânsul; dacă sărăcia e o dureroasă tăiere împrejur duhovnicească a mlădiței celui altoit pe tulpina viței Vieții, plânsul adapă această mlădiță pregătind rodirea ei (§ 47). Există însă două plânsuri și întristări, ca și două sărăcii: unele potrivit lumii care duc la moartea sufletului, iar altele potrivit lui Dumnezeu care duc la căință și mântuire (§ 48). Mai precis, întrucât patru sunt formele sărăciei și smereniei duhovnicești — în trup, în gândire, în bogăția vieții și în încercările care ne vin din afară —, patru sunt și plânsurile și mângâierile născute din acestea (§ 49–53): zdrobirea trupului prin întreita înfrânare de la hrană, somn și relaxare trupească duce la zdrobirea inimii, lacrimi și voioșie sufletească (în timp ce relaxarea, delectarea și voluptatea duc la insensibilitate, la împietrirea și duritatea minimii) (§ 50); zdrobirea gândului prin disprețuire de sine și străpungerea inimii stoarce din suflet vinul care veselește inima omului (§ 52). La acestea trebuie să se adauge renunțarea la toate posesiunile și proprietățile, fiindcă abia negrija de avuții face sufletul liber pentru grija de sine, pentru supravegherea de sine (§ 53).

După care urmează faimosul pasaj isihast mistic (§ 54–62) despre plâns, rugăciune și bucuria omului dinăuntru în întoarcerea minții spre sine și în urcușul ei în lumină în care își redobândește frumusețea originală. Importanța-cheie a

acestui pasaj pentru gândirea duhovnicească a Sfântului Grigorie Palama o evidențiază reluarea lui aproape literală în alte patru scrieri¹⁶⁴. Ce spune în esență aici Sfântul Grigorie Palama? El afirmă că atunci când ia distanță de lucrurile exterioare, mintea (*nous*) se uită la omul interior, spală prin plâns marea hidoasă depusă peste ea și intră netulburată în camera cea mai lăuntrică a sufletului rugându-se Tatălui Care vede în ascuns (*Mt* 6, 6) și Care îi dă pacea gândurilor cu care desăvârșește smerenia creată în om de Însuși Duhul Sfânt înnoit în inima lui (§ 54). Pacea și smerenia asigură incinta paradisiului minții în care cresc pomii virtuților și în mijlocul căruia se ridică palatul iubirii, în al cărui portic înflorește bucuria, preludiu eshatologic. Neagoniseala naște negrija, aceasta e mama atenției și rugăciunii, a plânsului și lacrimilor, care șterg prezumțiile și fac conștiința neosândită și nasc bucuria și râsul fericit al sufletului (§ 55). Atunci lacrima îndurerată devine dulce, rugăciunea se preface în mulțumire, iar meditația mărturiilor dumnezeiești devine veselia inimii care prin nădejde face anticipat experiența bunătății lui Dumnezeu, aceasta fiind veselia și mângâierea celor ce plâng pentru El (§ 56). Mângâierea efectivă nu se rezumă însă la acestea, ci presupune prezența reală a Mângâietorului. Cei care și-au spălat, curățit și împodobit sufletul prin virtuți îmbrăcându-l de nuntă ar fi frustrați fără arătarea Mirelui iubit și nunta duhovnicească cu El, a cărei taină Sfântul Grigorie Palama nu ezită să o descrie urmând Sfinților Părinți, gata să înfrunte calomniile adversarilor (§ 57). Astfel că, într-un limbaj biblic și patristic, Sfântul Grigorie Palama înfățișează monahiei Xeni și culminația procesului unirii omului, minte, suflet și trup, cu lumina dumnezeiască. După ce a îndepărtat orice patimă de rușine, mintea se întoarce în rugăciune spre ea

¹⁶⁴ În *Cuvântul despre Sfântul Petru Athonitul* § 18–20; în tratatul-epistolă către Ioan și Teodor, *filozofii* § 14 și 17–18; și în *Antireticul VII contra lui Akindynos* § 34–40, iar de aici și de Filotei Kokkinos în *Cuvântul de laudă la Sfântul Grigorie Palama*

însăși întorcând spre sine și toate celelalte puteri ale ei; înfrumusețează („filocalizează”; *philokalese*) sufletul prin cultivarea virtuții și mintea prin urcușuri practice spre Cel desăvârșit ștergând din ea nu numai cele rele și toate cele adăugate ulterior, dar chiar și toate cele ce țin de partea mai bună a gândirii (§ 58). Golită astfel de orice conținut material, mintea trece și dincolo e cele inteligibile și de sensurile lor neimaginare și, dezbrăcându-se de toate, iubind pe Dumnezeu și fiind iubită de Dumnezeu, se înfățișează înaintea lui Dumnezeu surdă și mută. Harul lui Dumnezeu o transformă, o face materială și o luminează desăvârșind omul interior. Iar atunci când se face ziuă și răsare luceafărul, omul adevărat, cel interior, care este mintea, iese la lucrul său urcând în lumină, care îi devine cale, pe munții cei veșnici. Și fără să se desfacă de materia împreună cu care a fost creată de la început¹⁶⁵, aceasta vede în lumină cele mai presus de lume printr-o simțire duhovnicească, urcând aici nu cu aripile pneumei imaginative ale gândirii, ci cu puterea Duhului Sfânt. Toate acestea se fac încă de aici. Devenind un alt înger al lui Dumnezeu pe pământ, omul interior îndumnezeit astfel aduce lui Dumnezeu ofrandă toate creaturile. Și participând astfel la toate cele create, mintea participă acum și la Cel mai presus de toate, ca să reflecte mai exact chipul lui Dumnezeu în ea (§ 59). Drept justificare patristică a acestei descrieri, Sfântul Grigorie Palama transcrie apoi (§ 60–61) câteva citate caracteristice din Nil (= Evagrie), Diadoh și Isaac Sirul despre unirea minții cu Sfânta Treime în lumină și trecerea ei de la starea de chip la cea de asemănare cu Dumnezeu. Transfigurată astfel de lumină, mintea aflată la mijloc între har și trup comunică și trupului mărturiile frumuseții dumnezeiești și

¹⁶⁵ Acest aspect va fi dezvoltat pe larg în polemica împotriva lui Varlaam în *Triade* I, 2, 1: trupul nu e rău în sine, ci templu al Duhului; I, 2, 2. 9 și II, 2, 9. 12: unitatea trup-suflet și transfigurarea reciprocă a puterilor psihice; II, 2, 19. 22–24: sensul nepătimirii etc.

harismele dumnezeiești: nepătimirea deiformă, cunoașterea rațiunilor lucrurilor (care se văd ca atomii de aer în raza de lumină) și a tainelor naturii, străvederea, vederea înainte și profeția. Toate acestea sunt doar efecte indirecte ale luminării dumnezeiești, nu scopul principal spre care tind fericirii isihăști: întoarcerea minții spre ea însăși, și a tuturor puterilor ei spre ea, și activitatea ei autentică pur spirituală adecvată naturii ei ultime și lui Dumnezeu, activitate prin care se unește cu Prototipul ei și harul îi redă frumusețea originară absolută¹⁶⁶. Aceasta este înălțimea contemplativă și mistică spre care îi ridică fericitul plâns pe cei smeriți cu inima și săraci cu duhul (§ 62).

Conștient că din pricina indolenței pe care o manifestăm aceste culmi mistice sunt mult deasupra noastră, Sfântul Grigorie Palama simte nevoia să revină în final în mod realist la postamentul lor ascetic: plânsul și întristarea. Există însă, potrivit Apostolului Pavel (2 Co 7, 10), două feluri de plâns și întristare: potrivit lumii și potrivit lui Dumnezeu (§ 63–70). Întristarea pătimășă după lume creează întunericul și moartea sufletească. Fiindcă „moartea sufletului e întunericul produs în suflet de întristarea potrivit lumii, iar viața sufletului e lumina dumnezeiască produsă în suflet de plânsul potrivit lui Dumnezeu” (§ 64). Generată și susținută de toate patimile, întristarea potrivit lumii e preludiul plânsului veșnic și lipsit de mângâiere al celor osândiți la iad (§ 66). Dureros la început și unit cu frica de Dumnezeu, plânsul potrivit lui Dumnezeu¹⁶⁷ naște pocăința și virtuțile care câștigă iertarea păcatelor; după care însă, unindu-se cu iertarea lui Dumnezeu, aduce drept rod dulcea mângâiere a gustării pline de bucurie a bunătății harului lui Dumnezeu, cunoscută doar de cei care îi fac experiența (§ 68). Acest har sălășluit în sfinți este necreat, întrucât Duhul lui

¹⁶⁶ Cf. GRIGORIE PALAMA, *Triade* I, 3, 39.

¹⁶⁷ Tema plânsului și a virtuților lui spirituale va fi reluată în *Triade* I, 3, 33. 52 și II, 2, 17–18.

Dumnezeu Însuși Se împărtășește pe Sine sfinților, nu un dar creat. Drept exemplu al plânsului duhovnicesc și al rolului său în procesul unirii cu Dumnezeu sunt date lacrimile și suspinele îndrăgostiților până la unirea lor conjugală într-un singur trup (*Ef* 5, 32); tot așa și sfinții unindu-se cu Dumnezeu devin un duh cu El (*1 Co* 6, 17) (§ 69). Un alt exemplu biblic e oferit de parabola fiului risipitor: începutul plânsului său e legat de durere și rușine, dar sfârșitul său e bucuria sărutării și îmbrățișării lui de către Tatăl la întoarcerea acasă (posibilă aluzie la troparul „Brațele părintești...” din slujba tunderii în monahism, care actualizează tocmai această parabolă evanghelică). Finalul e un scurt îndemn la asumarea fericitei sărăcii și a plânsului mângâietor (§ 71). Apelul insistent la sărăcie e o constantă a întregii tradiții isihaste răsăritene și el va reveni în prim-plan într-un mod dramatic în Rusia la sfârșitul secolului XV și începutul secolului XVI în controversele dintre monahii isihasti ai Sfântului Nil Sorski, adepți ai sărăciei monahale riguroase, și cei din jurul Sfântului Iosif Volokolamski, adepții unui monahism economic și productiv. Să fie oare pledoaria pentru sărăcie a Sfântului Grigorie Palama în Bizanțul mijlocului secolului XIV un ecou răsăritean al asprelor controverse pe tema sărăciei purtate în prima jumătate a secolului de aripa radicală „spiritualistă” a ordinului franciscan, controverse încheiate în 1323 cu condamnarea „spiritualilor” și a sărăciei de papa Ioan XXII?

În orice caz, semnificativ este tocmai faptul că de lângă Constantinopol Sfântul Grigorie Palama îi prezintă monahiei Xeni o variantă a vieții isihaste adaptată pentru mănăstirile urbane și în același timp integrată unui program pedagogic formativ, cel al educației unor tinere principese bizantine. Fapt și mai elocvent este că acest efort de adaptare al idealului isihast nu s-a oprit aici: concomitent cu tratatul-epistolă către monahia Xeni, tot de lângă sau chiar din Constantinopol Sfântul Grigorie Palama a oferit o versiune de isihasm și pentru intelectualii laici.

*Tratatul către Ioan și Teodor — isihasm
pentru intelectuali în lume*

Această variantă de isihasm pentru intelectuali din lume Sfântul Grigorie Palama o prezintă într-un *Tratat în formă de epistolă (logos epistolimaïos) către Ioan și Teodor, filozofii*¹⁶⁸ (restul titlului e adăugat de copiiști). Prezența în tratatul către Ioan și Teodor a unor pasaje-cheie reproduse literal după tratatul către Xenii¹⁶⁹ sugerează o redactare contemporană: în anii 1344–1346 (cum susțin J. Meyendorff / R. Sinkewicz; mai probabil decât primăvara lui 1342, ipoteza lui P. Christou¹⁷⁰). Comentariul părintelui Meyendorff se rezumă la această scurtă notiță:

„Scriind unor «filozofi», dascălul isihast a recurs la un stil mult mai căutat decât de obicei. El se abține aici să aprofundeze învățătura sa duhovnicească, iar pasajele în care discursul coincide cu cel către Xenii se întrerup când e vorba de inimă, de lacrimi sau când vin citatele din Nil (Evagrie) și Diadoh. Dascălul isihast își prezintă concepțiile duhovnicești dându-le un aspect academic și filozofic accesibil «filozofilor» și încheie scrisoarea cu o referire la viața lui Alexandru cel Mare. Nu știm, din nefericire, nimic despre corespondenții săi”¹⁷¹.

¹⁶⁸ Editat pentru prima dată de S. Oikonomos ca anexă la ediția ultimei lor 21 de omilii palamite, Atena, 1861, p. 290–308, și critic de P. Christou: *Gregoriou tou Palama Syngrammata V*, 1992, p. 231–246 text și p. 139–144 introducere. Singurul comentariu pe care acest text l-a suscitat e cel al lui G. THEODOROUDES, „Arete kai sophia. Scholia eis ten epistolomaian pragmatēian Gregoriou tou Palama pros Ioannen kai Theodoron tous philosophous”, *Epistemonike Epeteris Theologikes Scholes Panepistemiou Thessalonikes*, 1992, p. 489–501.

¹⁶⁹ Ioan și Teodor 11–12 = Xenii 51–52; Ioan și Teodor 14 = Xenii 54–55; Ioan și Teodor 17–18 = Xenii 58–59; Ioan și Teodor 19 sfârșit – 21 început = Xenii 62 (sunt omise Xenii 60–61 cu citatele din Evagrie, Diadoh și Isaac); Ioan și Teodor 22 final – 24 = Xenii 31–33; Ioan și Teodor 25–26 = Xenii 39–40.

¹⁷⁰ Un argument împotriva ipotezei Christou ar fi și prezența § 54–62 din tratatul către Xenii în *Antireticul VII contra lui Akindynos* § 34–40 datat 1344.

¹⁷¹ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 387.

Plecând e la o lectură atentă a indiciilor interne, editorul critic P. Christou¹⁷² face următoarele observații ce trebuie reținute aici: deși titlul se referă la două persoane, Ioan și Teodor, adresarea în text se face în permanență la persoana a II-a singular și adresantul este unul singur: Teodor. Se pare că inițial tratatul a fost scris doar pentru Teodor, dar ulterior, din motive ce nu pot fi elucidate, s-a adăugat și numele lui Ioan. Întrucât numele acestuia apare primul, Ioan pare să fi fost un coleg mai vârstnic al lui Teodor, probabil superiorul acestuia. Ambii erau „filozofi”, cu alte cuvinte profesori de filozofie în Constantinopol, unde filozofia avea o accepțiune medievală mai largă, incluzând atât disciplinele umaniste (gramatica, retorica, dialectica), cât și științele naturale (aritmetica, geometria, astronomia, fizica etc.) cunoscute în antichitate. Citite cu atenție, § 1–2 și 22 arată că Teodor era un prieten drag al lui Grigorie Palama, dar că în prietenia lor a intervenit un moment de criză provocat de un deza-cord de principiu. Cel mai probabil Teodor avusese intenția să devină monah, dar a renunțat și s-a întors în lume căsătorindu-se și reluându-și studiile și predarea filozofiei.

Sfântul Grigorie Palama își începe tratatul-epistolă amintindu-i lui Teodor vechea lui prietenie și faptul că fuga și tăcerea acestuia nu au făcut să înceteze, ci din contră i-au sporit iubirea sa față de el. Gestul lui Teodor însă a relansat ostilitatea (neprietenia) monahilor față de filozofi (§ 1). Fiindcă există două înțelepciuni: una a filozofilor și alta, superioară, a monahilor (§ 2). Obiecția la care s-a expus Teodor și la care se expun în general filozofii din partea monahilor e cea a contradicției între discursul filozofic-rațional și viața lor nefilozofică-nerațională; de aceea Teodor e îndrumat să se folosească în mod rațional de rațiune (*ellogimos chro to logo*), unind, cu alte cuvinte, învățătura și viața, înțelepciunea și virtutea, teoria și practica (§ 3). Concret, el trebuie să poarte de grijă de suflet și să aibă o

¹⁷² Gregoriou tou Palama *Syngammata* V, 1992, p. 139–141.

concepție adecvată despre acesta. Fiindcă sufletul nu este o simplă „entelehie a trupului”, cum spun „filozofii neînțelepți” care „necăutând cele mai presus de natură mint și cu privire la natură” promovând, cu alte cuvinte, o viziune naturalistă falsificată despre natura și destinul sufletului și despre existența etică. Deși în activitatea lui sufletul e modelat de activitățile trupului primind formele lui, în esența lui sufletul e o substanță separată, simplă, de sine, nemuritoare, ca activitate proprie, independentă de trup (§ 4–5). Uitarea acestei activități și vieți adevărate a sufletului se datorează amăgirilor produse de plăcere (*hedone*); aceasta e un venin de moarte pentru sufletele nemuritoare și are trei forme principale: iubirea de slavă (*philodoxia*), iubirea de plăceri (*philedonia*) și iubirea de bani (*philochrematia*) (§ 6–7; aceleași cu cele enumerate în tratatul către monahia Xeni, dar într-o altă ordine care reflectă situația unor intelectuali în lume). Dacă scrie toate acestea, Grigorie o face pentru ca Teodor să știe cine își mântuie sufletul și cine nu, și ca să-și dea seama că pe moment nu se află între cei ce se mântuiesc (§ 8). Teodor e, așadar, îndemnat să lupte cu aceste rele și va primi cununa răsplătirii de la Dumnezeu (§ 9). Cine nu se curăță de patimi ci se împrietește cu patimile, acela va fi judecat și va ajunge în iad, iar în chinurile de aici va plânge la nesfârșit fără folos și nemângâiat (§ 10–12). Există însă un alt plâns folositor și izbăvitor de păcate acum în lume: plânsul pocăinței (§ 13). Acesta spală masca hidoasă a patimilor depusă peste minte care intră în camera ei ascunsă și aici se roagă în ascuns Tatălui Care îi dă pacea gândurilor și smerenia, cu care împrejmuește raiul minții în care se află pomii virtuții, palatul iubirii și preludiul bucuriei veșnice (§ 14). Acest rai trebuie păzit însă de Satana (§ 15). După care în secțiunea următoare (§ 17–20) Sfântul Grigorie îi zugrăvește lui Teodor în exact aceiași termeni folosiți în tratatul către Xeni (lăsând însă deoparte doar citatele patristice) culminația isihastă a activității de sine a inteligenței/minții întoarsă spre

ea însăși și spre Dumnezeu finalizată în unirea îndumnezeitoare a omului, minte, suflet și trup, cu lumina dumnezeiască. Inteligența/minte se întoarce spre ea însăși și spre Dumnezeu și, unificată, urcă spre Dumnezeu în lumină; câștigă asemănarea cu Dumnezeu și își recuperează frumusețea originală, o existență deiformă și nenumărate harisme extraordinare la care însă nu se oprește, concentrându-se pe esențial: întoarcerea inteligenței/minții spre ea însăși și activitatea ei potrivit cu ea însăși și potrivit cu Dumnezeu. Iubirea lui Dumnezeu pentru oameni este mare dând în schimb pentru ostenele foarte mici lucrurile cele mai desăvârșite (§ 21). Viața isihastă a inteligenței/minții nu este numai pentru monahi; este posibilă și în lume și pentru cei căsătoriți; cu condiția cumpătării și mulțumirii cu strictul necesar, Teodor nu trebuie să renunțe la nimic (§ 22). Este însă obligatoriu să renunțe atât la iubirea de posesiuni (§ 22–24), cât și la iubirea de slavă (§ 25–26), ale căror ravagii și remedii sunt detaliate în termenii tratatului către Xenii (§ 31–33 și 39–40). Teodor e îndemnat apoi la lupta duhovnicească cu armele Duhului, imitând aici exemplul monahilor, oameni simpli, dar curajoși și hotărâți (§ 27). Răspunderea lui ca filozof și intelectual e mare, fiindcă prin cunoașterea naturii știe cine e Dumnezeu, iar prin cea a Scripturilor știe și ce vrea Dumnezeu de la oameni; așa că va fi lipsit de apărare la fața lui Dumnezeu (§ 28). Nu știința însă e de vină, ci păcatul; nu cunoașterea e răul, ci întrebuintarea ei distorsionantă (§ 29). Grigorie îi spune lui Teodor toate acestea, măcar că el însuși e nevrednic, îndemnat doar de iubire și prietenie (§ 30). Teodor însă nu trebuie să se uite la cine vorbește, ci la ce i se spune, asemenea lui Alexandru cel Mare care a ascultat și de sfatul unui sclav (§ 31). Îndemnul final e ca Teodor să urce prin rugăciune până la inteligență/minte și să facă din ea un templu al lui Dumnezeu (§ 32)¹⁷³.

¹⁷³ Posibilă aluzie la echivalența *nous/naos*, „minte/templu”, deși aici e folosit *hiereion* în loc de *nous*.

Dacă editorii *Philokaliei* din 1782 n-au inclus tratatul către filozofii Ioan și Teodor au făcut-o probabil nu atât din resentimente antiintelectuale, cât datorită faptului că pare a relativiza viața monahală care nu apare aici în radicalismul tradițional, iar întreg conținutul lui se cuprinde în formă mult mai dezvoltată în tratatul către monahia Xenii, care rămâne expunerea de spiritualitate cea mai completă a Sfântului Grigorie Palama. Din grupul scrierilor de spiritualitate ale acestuia *Philokalia* greacă mai cuprindea însă un scurt tratat etic destinat cu maximă generalitate laicilor fără nici o deosebire de categorie, omițând însă un alt opuscul cu adresă precis monahală.

*Decalogul Noului Testament — lege morală
pentru credincioșii simpli*

*Decalogul legislației după Hristos sau al Noului Testament*¹⁷⁴ e, așa cum scria părintele J. Meyendorff,

„un mic rezumat al moralei creștine întemeiat pe cele zece porunci ale lui Moise. Scopul autorului e acela de a arăta cum, transformate de realitatea Încarnării, aceste porunci se adaptează Noului Testament. [...] Opusculul nu se adresează monahilor și datează probabil din timpul episcopatului lui Grigorie”¹⁷⁵,

cu alte cuvinte din anii 1350–1357/9 (datare reținută și de Sinkewicz, 2002). Editorul critic, P. Christou, crede că poate preciza și mai mult datarea susținând că versiunea inițială a textului a fost redactată în urma captivității otomane a Sfântului Grigorie Palama din intervalul martie 1354 – aprilie

¹⁷⁴ *Philokalia*, 1782, p. 949–954, text reluat în *PG* 150, 1089–1101. O primă traducere românească după acest text am publicat în *Mitropolia Ardealului* 30 (1985), nr. 3–4, p. 209–214. Ediție critică de P. Christou: *Gregoriou tou Palama Syngammata V*, 1992, p. 251–263 text și p. 147–150 introducere.

¹⁷⁵ *Introduction...*, 1959, p. 389.

1355¹⁷⁶. Aici acesta s-a confruntat cu grupul așa-numiților „chioni”, populație de origine greacă care căuta să-și salveze identitatea în fața ocupației otomane asumând o poziție intermediară între islam, iudaism și creștinism bazată doar pe ce e comun tuturor acestor religii: monoteismul și Decalogul. Pentru a evita orice sincretism, la întoarcerea din captivitate Grigorie Palama ar fi redactat în toamna lui 1355 acest text de prezentare a variantei creștin-ortodoxe a Decalogului, insistând pe modificările și nuanțele noi impuse de plinătatea revelației divine aduse de Hristos. Astfel, monoteismul radical al Vechiului Testament și al islamului este precizat în sens trinitar (§ 1). Interdicția absolută a reprezentării divinității se nuanțează datorită Întrupării care aduce cu sine legitimitatea reprezentării și cultului icoanelor, al crucii și Maslului (§ 2). Jurământul trebuie evitat sau cel puțin folosit cu prudență (§ 3). Ziua de odihnă închinată Domnului e acum nu sâmbăta, ci duminica, ziua Învierii lui Hristos, la care se adaugă sărbătorile creștinești (§ 4). Cinstirea părinților se nuanțează și ea, întrucât ascultarea de părinți nu poate trece înaintea credinței și ascultării de Dumnezeu și, mai ales, include în ea cinstirea superioară acordată părinților duhovnicești (§ 5). Interdicția desfrâului are în creștinism două forme: una radicală, fecioria sufletească și trupească a monahilor, care e o asemănare nu cu îngerii, ci cu Sfânta Treime; și una moderată: căsătoria monogamă (§ 6). Interzicerea omorului se radicalizează, creștinul trebuind să lupte cu rădăcina crimei: mânia, și să

¹⁷⁶ Captivitate descrisă de Sfântul Grigorie Palama împreună cu dialogurile teologice avute în acest răstimp într-o Epistolă către Biserica din Tesalonic; un alt document al captivității e Dialogul cu așa-numiții „chioni” consemnat de medicul Taronites; ed. V. Phanurgakis în *Gregoriou tou Palama Synggrammata* IV, Thessaloniki, 1988, p. 120–147, 148–165. O primă traducere românească cu studiu introductiv: diac. IOAN I. ICĂ JR., „Violență și dialog inter-religios în captivitatea otomană a Sfântului Grigorie Palama”, *Violența „în numele lui Dumnezeu” — un răspuns creștin. Simpozion internațional organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 156–205.

câștige blândețea (§ 7). Creștinul se abține și de la calomnia diabolică (§ 9), precum și de la furt și poftă, fiind obligat la generozitate și altruism (§ 8 și 10).

*Epistola către Pavel Asan — pledoarie
pentru unitatea hainei monahale*

Editorii *Philokaliei*, care au inclus *Decalogul Noului Testament* adresat laicilor, s-au ferit să publice un alt ultim text cu adresă strict monahală scris de Sfântul Grigorie Palama: *Epistolă către preacuviosul ieromonah Pavel Asan care l-a întrebat despre luarea schimei celei mari și înge-rești*¹⁷⁷. Motivul e acela că în acest răspuns Sfântul Grigorie Palama condamnă categoric împărțirea monahismului în două trepte — „schima mică” pentru monahii începători și „schima mare” rezervată monahilor înaintați și retrași în izolare pentru o asceză extremă —, dar critica sa n-a avut ecou, practica celor două „schime” (și tunderi) monahale perpetuându-se până astăzi. Editorii *Philokaliei* grecești au dorit probabil să evite reaprinderea polemicilor pe această temă la Sfântul Munte și așa scindat de disputa colivelor sau a deseii Împărtășanii.

Ieromonahul Pavel Asan făcea parte din familia vlaho-bulgară domnitoare în Bulgaria după revolta fraților Asănești în 1185. Membrii ai acestei familii erau înrudiți cu familiile domnitoare bizantine. (Astfel soția lui Ioan VI Cantacuzino era Irina Asan, nepoata țarului bulgar Ioan III Asan.) Pavel Asan devenise ucenicul duhovnicesc al Sfântului Grigorie Palama, care în 1343–1344 i-a adresat o scrisoare¹⁷⁸ în care îl avertiza de activitățile și scrierile lui Akindynos împotriva

¹⁷⁷ Primă ediție de P. J. HALTIE, „The Answer to Paul Asan of Gregory Palamas: A 14th Century Apology for the One, Grand and Angelic Schema”, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33 (1989), p. 46–51 text, p. 33–45 studiu introductiv. Ediție de P. Christou: *Gregoriou tou Palama Syngammata* V, 1992, p. 247–250 text și p. 145–146 introducere.

¹⁷⁸ *Gregoriou tou Palama Syngammata* II, 1966, p. 363–374 text, p. 286–288 introducere.

sa. În această a doua scrisoare Palama răspunde întrebării lui Pavel Asan dacă are voie să îmbrace cu binecuvântare însemnele (*symbola*) vestimentației (*schema*) monahale mari, complete. Aceasta se compune din: cămașă, centură, rasă, sandale, mantie, camilafcă, cruce, analav și culion. Așa cum scrie profesorul P. Christou:

„Dar când a apărut idioritmia, mulți monahi, vrând să urmeze o asceză mai ușoară și să se miște în lume, au lăsat deoparte la îmbrăcarea «schimei» culionul și analavul rezervându-le pentru o etapă de maturitate sau pentru sfârșitul vieții, și atunci «schima» s-a scindat în mică și mare. Acest obicei nu s-a impus general, nu s-a introdus în chinovii și n-a fost recunoscut în practica Bisericii. Cum se deduce din răspuns, Pavel luase «schima» mică și, cunoscând vederile lui Grigorie, îl întreabă dacă poate să ia cu binecuvântare și însemnele «schimei» celei mari”¹⁷⁹.

Palama răspunde categoric: există o singură „schimă” monahală, cea mare. Părinții n-au cunoscut o „schimă” mică, iar Sfântul Teodor Studitul interzice expres divizarea ei în „mică” și „mare” (§ 4). În opinia lui Palama, această împărțire e rezultatul unui fenomen recent, când unii monahi au început să-i oprească pe călugării începători să poarte culionul și analavul, ca să-i oblige să se smerească (§ 4). Pavel poate deci să le îmbrace cu binecuvântare dacă meditează la semnificația lor duhovnicească: nepătimirea și răstignirea interioară, pe care a făgăduit să le asume când a devenit monah chiar fără să ia și aceste simboluri exterioare (§ 5). De asemenea, nu trebuie să aștepte o boală sau moartea pentru a le lua, fiindcă monahului i se cere nu numai schimbarea hainei, ci ameliorarea conduitei și a vieții (§ 6). Potrivit profesorului Christou, această observație oferă un indiciu pentru datarea epistolei. Vorbind de frica de

¹⁷⁹ Gregoriou tou Palama *Syngammata* V, 1992, p. 145.

moarte, Pavel nu s-ar referi la moartea din motive de bătrânețe, întrucât era cu siguranță mai tânăr (cel puțin cu 15 ani) decât Palama, ci la cumplita epidemie de ciumă, „Moartea Neagră”, în care a pierit o treime din populația Europei și care n-a ocolit nici Constantinopolul, unde a bântuit în 1347–1348, când Grigorie Palama fusese ales și hirotonit arhiepiscop al Tesalonicului, dar din pricina regimului zeloților din Tesalonic a rămas în Constantinopol¹⁸⁰.

Sfântul Grigorie Palama și isihasmele bizantine târzii

„În lungii ani petrecuți la Athos — scria în 1959 părintele John Meyendorff — Palama a asimilat ansamblul spiritualității isihaste. Dacă împrejurările nu l-ar fi lansat în polemica doctrinară, el ar fi lăsat totuși o operă duhovnicească destul de importantă, dar fără nici o trăsură originală. Spiritualitatea centrată pe rugăciunea lui Iisus pe care o învață ucenicilor săi duhovnicești reflectă foarte exact tradiția lui Diadoh, Ioan Scărarul și Teolipt, cu o dependență mai marcată de Macarie. E important de observat că operele duhovnicești ale lui Palama nu conțin nici o referință la metoda respiratorie, de care nu vorbește decât pentru a-i lua apărarea împotriva atacurilor lui Varlaam. E imprudent însă a spune că tăcerea unor mari autori duhovnicești ai epocii — Teolipt sau Cabasila — asupra metodei indică o ostilitate față de ea din partea acestora. Nici Palama nu era ostil metodei, dar găsea util să menționeze peste tot un aspect secundar și foarte particular al isihasmului epocii sale”¹⁸¹.

Pentru a putea verifica justetea acestor aprecieri se impun câteva distincții și o situare în context a întregii problematice a isihasmului bizantin târziu plecând de la ultimele cercetări în domeniu desfășurate de două decenii de profe-

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸¹ J. MEYENDORFF, *Introduction...*, 1959, p. 202.

sorul Antonio Rigo. Încă din 1974, P. Adnès¹⁸² avertiza asupra faptului că în uzul actual termenul „isihasm” acoperă de fapt trei realități distincte:

1. „Isihasm” denumește un *curent* și un sistem de spiritualitate contemplativă axată pe unirea cu Dumnezeu și pe rugăciune propriu monahismului răsăritean anahoretic — opus celui chinovial —, spiritualitate practică încă de la originile egiptene ale monahismului, sistematizat în secolul IV de Evagrie Ponticul și în secolul VII de Ioan Scărarul (*Scara* 27) urmat de Isihie și Filotei Sinaiții. Isihia exterioară și interioară este nu un scop în sine, ci un mijloc de împăcare, unificare interioară a monahului detașat de griji în vederea unirii minții treze cu Dumnezeu prin aducerea-amine neîncetată de Dumnezeu și invocarea numelui Său.

2. „Isihasm” denumește și *metoda* psihosomatică de rugăciune care se difuzează la Athos în secolele XIII–XIV sub forma a două opusculi extrem de populare, dar și controversate: „Metoda sfintei rugăciuni și atenții” atribuită Sfântului Simeon Noul Teolog¹⁸³ și „Cuvânt plin de folos despre paza inimii” atribuit isihastului athonit de origine italiană Nichifor din Singurătate¹⁸⁴. Criticile lui Varlaam și ale umaniștilor bizantini la adresa lor au provocat replica Sfântului Grigorie Palama care între anii 1338–1340 a sărit cu celebrele sale *Triade* „în apărarea celor ce se nevoiau cu sfințenie în isihie”.

3. Prin extensie, numele „isihasm” e dat și *sintezei* filozofico-teologice elaborate de Sfântul Grigorie Palama ca

¹⁸² Art. „Hésychasme”, *Dictionnaire de spiritualité* VII (1974), col. 381–399, aici col. 382.

¹⁸³ Parafrază neogreacă în *Philokalia*, 1782, p. 1178–1185. Textul bizantin original a fost editat de I. Hausherr, Roma, 1927; trad. românească pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia* VIII, 1978, p. 528–540.

¹⁸⁴ *Philokalia*, 1782, p. 869–876; trad. românească pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia* VII, 1977, p. 1–32. A se vedea și traducerea comentată a lui M. BIELAWSKI: *Il cielo ne cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario*, Lipa, Roma, 2002. Mulțumesc aici lui Ionuț Biliuță pentru amabilitatea de a-mi fi pus la dispoziție o copie a acestui volum.

răspuns la contestațiile ivite în secolul XIV, sinteză care a primit aprobarea oficială a Bisericii bizantine în Sinoadele din 1341, 1347, 1351 și 1368.

Isihasmul bizantin târziu din secolele XIII–XV e apoi un fenomen complex și original, ale cărui multiple dimensiuni apar încet cercetătorilor care se apleacă cu rigoare asupra unui imens fond de documente inedite sau cunoscute, dar care trebuie reeditate sau reinterpretate în contextul lor¹⁸⁵:

„Moștenind ce se fixase deja anterior, isihasmul bizantin a insistat cu precădere asupra anumitor aspecte, a lăsat deoparte altele, primind astfel conotații particulare. Ar fi fără îndoială o eroare a-l lua în considerare fără a ține cont de presuposițiile și antecedentele mai vechi, dar perspectiva s-ar falsifica și dacă ar fi «aplatizat» și redus la isihasmul mai vechi, lipsindu-l de caracteristicile specifice. Înainte de toate isihasmul medieval a ajuns la o neîndoielnică simplificare: întreaga viață spirituală a fost redusă la câteva noțiuni-cheie (*hesychia*, *nepsis*, *proseuche*) care ajung practic să se identifice, împingând spre consecințe extreme elemente deja schițate la Sinai de Isihie și Filotei. O practică extrem de veche, cea a rugăciunii lui Iisus, constând din repetarea neîncetată a Numelui divin și a unor formule care-l conțin, a câștigat tot mai mult teren cunoscând o remarcabilă difuzare și o extraordinară popularitate. Dar isihasmul din Bizanțul Paleologilor nu înseamnă doar un sistem și o mișcare restrânsă la medii monahale limitate. Din contră, pe lângă faptul că a ajuns să denote formularea teologico-dogmatică ieșită din controversa dintre Varlaam și Palama, fapt

¹⁸⁵ Esențiale sunt aici cercetările profesorului A. Rigo (în curs de apariție în traducere românească la Ed. Deisis). O privire sintetică în studiul introductiv la antologia: *I Padri esicasti. L'amore della quiete (ho tes hesychias eros). L'esicasmo bizantino tra il XIII e XV secolo*, a cura di A. Rigo, Bose, 1993, p. 7–33 sau în „Gregorio il Sinaita”, *La théologie byzantine*, 2002, p. 92–121.

care-l face sinonim cu palamismul, termenul isihasm s-a îmbogățit și cu conotații care privesc puternicele influențe care au derivat din el asupra vieții instituționale a Bisericii bizantine, asupra anumitor forme ale artei epocii și, după unii savanți, chiar și asupra politicii secolului XIV¹⁸⁶.

„Deși a fost în primul rând o mișcare monahală, isihasmul bizantin n-a rămas închis în cercuri restrânse de monahi și pustnici. A avut o profundă influență asupra Bisericii timpului concretizată într-o viguroasă acțiune reformatoare și însuflețitoare a instituției Bisericii. Deja la sfârșitul secolului XIII și începutul secolului XIV figurile lui Teolipt al Filadelfiei [1250–1322] și ale lui Atanasie I [1230/5–1323] sunt emblematice în acest sens. Odată cu victoria palamismului și patriarhatele lui Isidor Buhir [1347–1349], Calist [1350–1353, 1356–1363] și Filotei [1353–1354, 1364–1376] — care au însemnat între altele afirmarea unui strâns control monahal asupra patriarhiei —, această operă a fost continuată ulterior, traducându-se și într-o înnoire liturgică și sacramentală cu repercusiuni care au trecut dincolo de hotarele reduse ale Imperiului. Influența isihastă nu s-a limitat însă doar la mediul bisericesc și religios. Această mișcare spirituală a avut pe lângă interacțiuni cu arta epocii și implicații politice și sociale. [...] Propriu naturii isihasmului bizantin târziu a fost tocmai faptul de a nu se limita la lumea monahilor, ci de a se adresa și laicilor, celor ce trăiau în lume. În aceasta nu făcea altceva decât să urmeze învățătura Părinților mai vechi, care puseseră în vârful oricărei virtuți iubirea. Dacă se fugea din lume din iubire de Dumnezeu, trebuia apoi practică și cealaltă parte a poruncii: iubirea de aproapele¹⁸⁷.

¹⁸⁶ A. RIGO, *I Padri esicasti*, p. 11.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 30–31.

Începuturile isihasmului bizantin târziu datează de la mijlocul secolului XIII și coincid astfel cu ascensiunea pe tronul bazileilor a ultimei dinastii de împărați, cea a Paleologilor. Între 1259–1261 generalul Mihail Paleologul îl înlătură și orbește pe împăratul legitim Ioan IV Laskaris — fiul minor al lui Teodor II Laskaris —, iar în august 1261 revine din refugiul de la Niceea în Constantinopolul recuperat de la venețieni după cucerirea sa în aprilie 1204 de cavalerii cruciadei a IV-a. Aceștia din urmă reușiseră să ocupe capitala unui Imperiu Bizantin intrat, după moartea în 1182 a ultimului mare Comnen, Manuel I, într-o gravă criză internă — individualism, facționalism, lipsa cronică a solidarității, letargia morală descrise de Nichita Choniatis — agravată de presiunile externe exercitate asupra Bizanțului din toate părțile. Amenințările veneau din partea turcilor selgiucizi din Asia Mică, a Imperiului vlaho-bulgar al Asăneștilor renăscut în revolta din 1185 și, mai ales, din partea Occidentului latin reprezentat de cavalerii cruciați și negustorii venețieni aflați în expansiune spre Orient. Pătrunderea latină a divizat profund societatea bizantină paralizată de autoritarismul despotice al împăraților Comneni, a căror dispariție a făcut ca tensiunile sociale interne să explodeze și să împingă Imperiul la catastrofă în condițiile slăbiciunii instituției Bisericii, incapabilă să ofere coeziunea socială necesară supraviețuirii. Catastrofa din 1204 a însemnat sfârșitul Imperiului Bizantin clasic de tip iustinianic restaurat după grava criză din secolele VII–VIII de împărații din dinastia Macedonenilor, iar după cea din secolul XI de cei din dinastia Comnenilor. Formula teocratică clasică a Imperiului ortodox bazat pe „simfonia” dintre împărat și Biserică, în care împăratul e vioara întâi, suferă acum o clară redistribuire a accentelor. Exilul de la Niceea (1204–1261) a arătat limpede că nu Imperiul, ci Biserica Ortodoxă asigură unitatea lumii bizantine și oferea legitimitatea împăraților. În fața amenințării pătrunderii latine, societatea bizantină și-a regăsit polemic coeziunea pierdută în Ortodoxie.

Biserica a ieșit întărită¹⁸⁸. Simultan însă cu renașterea ortodoxă avea loc și o renaștere a elenismului și patriotismului grec, care la reprezentanții elitei intelectuale umaniste a luat forma unei redescoperiri și exaltări a culturii eline clasice. La Niceea, și ulterior la Constantinopol, asistăm astfel la coexistența a două mișcări paralele de înnoire: o mini-renășterea umanistă și o înviorare ortodoxă susținută de monahi. Ciocnirea lor s-a datorat politicii promovate cu mână fote de primul bazileu Paleolog, Mihail VIII (1259–1282). Pentru a evita noua cruciadă pregătită în vederea recuperării Constantinopolului de către latini, el a susținut și impus neînduplecat „unirea” Bisericii bizantine cu Roma proclamată autoritar de Conciliul de la Lyon pe 6 iulie 1274. Atitudinea față de Occidentul latin diviza din nou societatea bizantină și evidenția pe parcursul ultimelor două secole ale Bizanțului existența în sânul elitei bizantine a două viziuni diferite¹⁸⁹ despre viitorul lumii bizantine: dacă imperiul, birocrăția civilă și ecleziastică și umaniștii puneau pe primul loc activismul cultural, naționalismul grec și salvarea politică a statului chiar cu prețul sacrificării Ortodoxiei și capitulării în fața Occidentului, monahii puneau pe primul plan rezistența fără compromisuri în fața Occidentului, salvarea cu orice preț a Ortodoxiei, consolidarea Bisericii, universalismul panortodox și întoarcerea întregii societăți la Dumnezeu printr-o renaștere spirituală care să depășească formalismul ritualist printr-un nou suflu religios dominat de o tonalitate afectivă pe un fond apocaliptic. Acesta a fost isihasmul bizantin târziu¹⁹⁰. Confruntarea dură dintre împărat

¹⁸⁸ Cf. M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261*, Cambridge, 1995, p. 11–12, 505 sq.

¹⁸⁹ Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantium and the Rise of Russia* (Cambridge, 1981), ed. II: St. Vladimir's Seminary Press, 1989, p. 96–118.

¹⁹⁰ Comparațiile sunt inevitabile, faptele vorbind de la sine. În timp ce Bizanțul tot mai restrâns teritorial și mai defensiv rămânea polarizat de rivalitatea tradițională între cele două partide ale umaniștilor și monahilor, Occidentul tot mai ofensiv și expansionist răspundea în secolul XIII la provocarea intelectuală a filozofiei arabe dezvoltând scolastica și sinteza între

și monahi s-a încheiat în 1282 cu victoria zdrobitoare a monahilor și a elitei ascetice asupra elitei birocratice imperiale și patriarhale „latinofrone”¹⁹¹. Vidul de autoritate creat de discreditarea acesteia din urmă ca adeptă a heterodoxiei latine a fost reocupat de figurile „bărbaților sfinți” reprezentate acum de monahii isihăști, campionii Ortodoxiei dogmatice stricte și ai unei reforme morale și înviorări spirituale de tip isihast a societății creștine bizantine¹⁹². Această împletire între isihasm și rezistența antiunionistă a fost caracteristică pentru isihasmul bizantin târziu, ai cărui primi reprezentanți apar menționați în surse în 1276, când atât Nichifor din Singurătate, venit din Italia la Athos, cât și tânărul diacon (viitor mitropolit) Teolipt din Niceea sunt arestați, judecați, maltratați și exilați pentru opoziția la unionism. În finalul celui de-al doilea tratat din prima „Triadă în apărarea sfinților isihăști” calomniali de Varlaam din

revelație și rațiune, iar la necesitățile spirituale ale noii societăți urbane prin crearea noilor ordine religioase dominican (1216) și franciscan (1226) și o nouă spiritualitate populară. Înflorirea scolasticii reprezentată de dominicanul Toma d'Aquino și franciscanul Bonaventura († ambii în 1274) a fost dublată de un considerabil reviriment mistic popular și care a culminat în secolul XIV cu mistica speculativă a dominicanilor Meister Eckhart (1260–1327), Heinrich Suso (1296–1366) și Johannes Tauler (1300–1361) și cu sinteza lui Jan van Ruysbroeck (1293–1381), contemporanii isihăștilor bizantini din secolele XIII–XIV. Dacă însă în Occidentul latin mistica va fi dur reprimată de Biserică — procesele beghinelor, arderea pe rug în 1310 a Margheritei Porète sau procesul și condamnare postumă a lui Eckhart în 1329 —, în Răsăritul ortodox isihasmul a triumfat și a fost oficializat de Biserică între 1341–1368.

¹⁹¹ Cf. sinteza lui A. PAPADAKIS / J. MEYENDORFF, *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church 1071–1453 AD*, St. Vladimir's Seminary Press, 1994, cap. IV: „The Church Besieged” (p. 199–238) și studiul drd. IOAN I. ICA JR, „Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățătura despre Sfântul Duh a Patriarhului Ecumenic Grigorie II Cipriotul în contextul controversei despre «Filioque»”, *Mitropolia Ardealului XXXII* (1987), nr. 2, p. 47–78.

¹⁹² Cf. R. MACRIDES, „Saints and Sainthood in Early Palaiologan Period”, în *The Byzantine Saint*, University of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies (Studies Supplementary to Sobornost 5), 1981, p. 67–87, și tot aici P. MAGDALINO, „The Byzantine Holy Man in the 12th Century”, p. 51–66.

Calabria, scrisă în primăvara lui 1338, Sfântul Grigorie Palama făcea o listă semnificativă de martori ai tradiției rugăciunii lui Iisus înșirând o serie de isihasți celebri de la sfârșitul secolului XIII și începutul secolului XIV. Lista se împarte în două: prima menționează doi „sfinți din vechime” — Simeon Noul Teolog și Nichifor Isihastul —, iar cealaltă câțiva „bărbați care au trăit cu puțin timp înainte de noi și ne-au predat acestea cu gura lor”:

„Și ce vorbesc de sfinții din vechime? Căci bărbați care au dat mărturie cu puțin înainte de noi și care au fost dovediți a fi în puterea Duhului ne-au predat acestea cu gura lor: ai auzit de teologul acela, cu adevărat proclamat de noi teolog și văzător foarte sigur al adevărului tainelor lui Dumnezeu, de acel *Teolipt* numit în chip potrivit așa, întâi-stătătorul Filadelfiei sau mai degrabă care de aici a luminat lumea ca dintr-un sfeșnic? Ai auzit de acel *Atanasie*, care nu pentru puțini ani a împodobit tronul patriarhal [al Constantinopolului], a cărui raclă a cinstit-o Dumnezeu, de acel *Nil* dintre italieni, zelotul marelui Nil, de *Seliotis* și *Ilie*, care nu erau cu nimic mai prejos decât acela, de *Gavriil* și *Atanasie* [Lipentrinos] cinstiți cu harisma profeției? Ai auzit negreșit de toți aceștia și de mulți alții înainte de ei și de după ei, care laudă și îndeamnă pe cei ce vor să țină predania aceasta, pe care noii dascăli ai isihiei, care nu știu nici urmă de isihie, nici nu povățuiesc din experiență, ci din vorbărie, încearcă să o nesocotească, să o schimbe și desființeze spre nici un folos al celor ce-i ascultă. Noi însă am vorbit personal cu unii din sfinții aceia și i-am avut dascăli”¹⁹³.

¹⁹³ *Triade* I, 2, 12; *Philokalia*, 1782, p. 961 (cf. și *Triade* II, 2, 3). Interesat de remarcat că dintre toți aceștia *Enkomion*-ul biografic scris de patriarhul Filotei îl menționează doar pe *Teolipt*, în schimb arată că la Athos tânărul Palama a avut drept povățuitori doi monahi isihasți — Nicodim de lângă Vatopedi și Grigorie cel Mare (Drymis) de la Glossia —, ambii veniți din zona Constantinopolului.

Așa cum a arătat Antonio Rigo, departe de a fi format un cerc de isihăști legați între ei prin relații de ucenicie și prietenie, personalitățile înșirate de Grigorie Palama în această listă s-au aflat în tabere diferite și în relații de ostilitate declarată. Nu e vorba de stabilirea unei succesiuni inițiatice, ci de o simplă înșirare de celebrități monahale de la sfârșitul secolului XIII și începutul secolului XIV, fiecare reprezentând un cerc sau grup anume cu accente spirituale distincte, afiliații și opțiuni eclesiastice divergente (în controversele care au însoțit schisma arsenită, 1261–1307, sau patriarhatele agitate ale lui Grigorie II Cipriotul, 1283–1289, și ale rigoristului Atanasie I, 1289–1293 și 1303–1309). Unele elemente pe care le au în comun sunt ostilitatea radicală față „unionismul” împăratului Mihail VIII și al patriarhului Ioan XI Vekkos (1276–1282) și legătura cu faimosul centru monahal de pe muntele Sfântului Auxentios pe țărmul asiatic al Bosforului, lângă Chalcedon. Afară de Teolipt și de patriarhul Atanasie I,

„celelalte personaje înșirate de Palama sunt pentru noi doar ceva mai mult decât niște simple nume. Pe lângă faptul că ele ne conduc spre cercurile monahale cele mai refractare unirii cu Roma — în care se distinge figura lui Meletie Galesiotul [1230–1307] —, ne arată că în zorii marii epoci a isihasmului bizantin târziu centrul isihast de importanță majoră n-a fost atât peninsula athonită, cât grupul de mănăstiri din regiunea Bosforului de pe muntele Sfântului Auxentios. E adevărat însă că schimburile între cei doi «munți sfinți» au fost continue, cum arată faptul că Nicodim, primul povățuitor athonit al lui Grigorie Palama, provenea tocmai de la Sfântul Auxentios.

Adevăratul început al isihasmului athonit coincide cu apariția figurii de primă mărime a lui Grigorie Sinaitul († 1346). După câțiva ani petrecuți la Sinai, el a ajuns la Athos spre sfârșitul primului deceniu al secolului XIV.

În scurtă vreme a adunat în jurul său un șir de ucenici între care Isidor și Calist, viitori patriarhi ai Constantinopolului. Athosul a cunoscut atunci o adevărată înflorire a eremitismului, deși dificila conjunctură politică, cu incursiunile continue ale catalanilor și piraților turci, a făcut nu puțin dificilă viața monahilor Sfântului Munte. Vechi sihăstriei ruinate de vreme au fost restaurate, noi schituri au fost întemeiate. Sunt anii în care la Athos trăiau Grigorie Palama, Maxim Kavsohalivitul, Gherman Marulis, Atanasie — care avea să întemeieze puțin mai încolo Meteorele în Tesalia — și mulți alții. Spre 1330 Grigorie Sinaitul a părăsit definitiv Athosul pentru Paroria, localitate situată pe munții dintre Tracia și Bulgaria. [...] Aici s-a format o adevărată «școală» a Sinaitului alcătuită din monahi nu doar greci, ci și din toate țările slave și dunărene. Influența sa în mediul slav a fost considerabilă: operele sale au fost traduse în slavonă încă de la mijlocul secolului XIV. Unii dintre ucenicii săi au devenit figuri de prim-plan în țările lor de origine: e de ajuns să ne gândim la Eftimie al Tîrnovei și Ciprian al Kievului”¹⁹⁴.

Grigorie Sinaitul rămâne într-adevăr figura emblematică a isihasmului bizantin târziu, principalul apostol al isihasmului în secolul XIV într-un pelerinaj nesfârșit care l-a purtat în Orientul Apropiat, în bazinul mediteranean și Balcani. Abținându-se de la orice polemici, el a dat isihasmului bizantin o expresie ascetico-teologică integrată cu conștiința deliberată a unei mișcări de înviorare general creștină pe baze sacramentale și etic-ascetice și finalități mistice, dar cu obiective și deschideri misionare vizând convertirea elitei urbane. În viziunea Sinaitului, scopul isihasmului este conștientizarea și activarea prezenței lui Hristos în Duhul Sfânt ascuns în inimile *tuturor* creștinilor de la Botez. Aceasta are loc în două moduri: prin lucrarea poruncilor și

¹⁹⁴ A. RIGO, *I Padri esicasti*, p. 13–14.

prin rugăciunea invocării numelui lui Iisus, fiindcă „numai lucrarea rugăciunii încălzește inima și o veselește și aprinde sufletul spre dragostea negrăită de Dumnezeu și de oameni”; din rugăciunea unită cu smerenia și zdrobirea inimii se naște apoi lucrarea minții pusă în mișcare de Duhul Sfânt, veritabil Botez al Duhului, lucrarea Duhului Sfânt „răsărind la început din inimă ca un foc al veseliei, iar la sfârșit ca o lumină bine-mirositoare”¹⁹⁵. Necesitatea unui apostolat isihast e justificată în următorii termeni:

„Fiindcă suntem prunci în vremea nașterii noastre din nou, necunoscând nici harul și nevăzând nici înnoirea noastră, ba neștiind nici mărimea covârșitoare a cinstei și slavei de care ne-am împărtășit, și fiindcă suntem datori să creștem prin porunci sufletește și duhovnicește și să vedem cu mintea ceea ce am primit, cădem mulți, prin lipsa de grijă și prin deprinderea cea prea-pătimașă, în nesimțire și întuneric. Așa încât nu mai cunoaștem nici măcar de mai este Dumnezeu, nici cine suntem, nici ce am ajuns, după ce am fost făcuți fii ai lui Dumnezeu și fii ai luminii, copii și mădulare ale lui Hristos. Chiar dacă ne botezăm ca bărbați, dar ne simțim botezați numai în apă, nu și în Duh. Și deși ne înnoim în Duh, o credem aceasta numai prin credința simplă cea moartă și nu prin cea lucrătoare; și o credem numai cu îndoială. Astfel fiind cu totul trupuri, viețuim și umblăm trupește. Și chiar dacă ne pocăim, cunoaștem și împlinim poruncile numai trupește, nu și duhovnicește. Iar dacă, după multe osteneți, harul îi învrednicește pe unii să li se arate cu iubire de oameni, îl socotim înșelăciune. Iar dacă auzim despre el că lucrează în alții, din pricina pizmei îl socotim amăgire. Și așa rămânem morți până la moarte,

¹⁹⁵ *Învățătură cu de-amănuntul despre liniștire și rugăciune* 3; *Philokalia*, 1782, p. 908–909; trad. românească pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia* VII, 1977, p. 161–162.

neviețuind și nelucrând în Hristos. De aceea, potrivit Scripturii, în vremea ieșirii, sau a judecății, se va lua de la noi și ceea ce avem, din pricina necredinței și a deznădejdiei [Mt 25, 29]. Nu înțelegem că fiii trebuie să fie cu Tatăl, dumnezei din Dumnezeu și duhovnicești din Duh. Căci «ceea ce este născut din Duh, duh este» [In 3, 6]. Dar noi suntem trupuri, deși ne-am făcut credincioși și cerești; de aceea Duhul lui Dumnezeu nu rămâne întru noi [Fc 7, 3]. De aceea a lăsat Domnul să se înmulțească nenorocirile, robirile și măcelurile, ca, poate prin ele, să îndrepte, sau să taie, sau să tămăduiască, ca prin niște leacuri mai puternice»¹⁹⁶.

Așa se explică atât misiunea dată în 1325 de Grigorie Sinaitul tânărului Isidor (1300–1349) de a propovădui isihismul în societatea urbană a Tesalonicului¹⁹⁷, cât și îndemnul dat tot de el în jurul lui 1330 lui Maxim Kavsokalivitul (1280–1375) de a renunța la viața rătăcitoare și la arderea colibelor „sedentarizându-se” pentru a fi de folos tuturor celor de la Athos sau care vin la Athos:

„Încetează de acum, rogu-te, să-ți mai arzi chilia, ci așa cum spune înțeleptul Isaac cel Sirian de neam, adună-te pe tine însuși într-un loc și șezi în el ca să aduci rod mai mult și să-i folosești pe mulți ca unul foarte iscusit. Căci iată bătrânețea aleargă și sămânța vrea să se înmulțească, iar moartea vine înainte de vreme. De aceea prin așezare împărtășește talantul și sămânța dumnezeiască poporului lui Dumnezeu înainte să vină sfârșitul, ca să ai plată mai multă în ceruri, preasfinte. Căci

¹⁹⁶ Ibid. 1; *Philokalia*, p. 907–908; *Filocalia* VII, p. 159–160.

¹⁹⁷ Cf. *supra* n. 57. Prin aceasta isihastii bizantini târzii depășeau rezervele maximaliste ale tradiției monahale sinaite (sau siriene), pentru care isihia e un ideal eshatologic a cărui realizare e chiar și pentru monahi un lucru extrem de rar; cf. *Scara* 27/II/2: „Puțini au excelat în filozofia profană, dar și mai puțini cunosc adevărata înțelepciune care e isihia”; sau Isaac Sirul Partea I: *Cuvântul* 32: abia unul din zece mii ajunge la rugăciunea curată și la experiența tainei de după ea!

sfințindu-i pe Apostoli, Domnul nu i-a trimis să petreacă mereu în munți, ci mai degrabă la oameni, ca prin împărtășirea sfințeniei și cei blestemați să se facă sfinți și să se mântuiască prin sfințenie. De aceea le-a zis: «Lumina voastră să lumineze înaintea oamenilor», nu a stâncilor. Să lumineze, așadar, și lumina ta înaintea oamenilor, «ca să vadă faptele tale cele bune și să slăvească pe Tatăl nostru cel din ceruri» [Mt 5, 16], și lasă de acum prefacerea că ești nebun și scrânteala, fiindcă devine scandal pentru cei ce nu cunosc cele ale tale. Primește deci acest sfat și ascultare dumnezeiască și fă ce îți poruncesc ca un prieten și frate al tău, căci scris este: «Un frate ajutat de un frate e ca o cetate tare» [Pr 18, 19]¹⁹⁸.

Viața Sfântului Maxim Kavsokalivitul scrisă de Teofan ne spune nu numai că acesta a urmat sfatul Sfântului Grigorie Sinaitul, dar ne redă, pe lângă o serie de minuni și prorocii (§ 19–31), și extrem de interesante rezumate ale unor cuvântări ținute de Maxim atât monahilor începători și isihăști (§ 33), cât și laicilor (§ 32). Dacă monahilor Sfântul Maxim le dă îndemnuri generale la luptele înfrânării ascetice și răbdării, la posturi și privegheri, la lacrimi, pocăință, smerenie, mărturisire și ascultare, în schimb isihăștilor le expune semnele adevăratei rugăciuni a inimii și contemplări, atunci când omul liniștit și pașnic, detașat de lucruri și gânduri, Îl are pe Hristos întronizat în inimă prin rugăciune și modelat în afară prin virtuțile smereniei, iubirii și păcii:

„Când în liniște neagitată și stare pașnică mintea se smulge de lucruri și de gânduri și ajunge singură în aducerea-aminte de Hristos și împreună cu inima liturghisește neconținut în ea rugăciunea, atunci cu smerenie trebuie să țină ca toiag rugăciunea, ca să nu fie

¹⁹⁸ *Viața* scrisă de Teofan § 16; trad. rom. cit., p. 45–46. Cf. *supra* n. 58.

furată de părere de sine. Iar când mintea are în mod statornic în inimă rugăciunea împreună cu aducerea-aminte de Iisus, mai întâi se luminează cu mintea și se străpunge la inimă, după care e scânteiată în duhul de lumina imaterială dumnezeiască spre înțelesuri dumnezeiești mai presus de fire și urcă spre contemplări mai strălucitoare având pe Hristos atât înăuntru întronizat în inimă, cât și însemnat și modelat în afară prin smerenie, iubire și pacea unită cu lacrimi. Iar dacă din pricina părerii de sine are repede rugăciunea, mai întâi nenorocitul se întunecă la minte, după care se învârtoșează la inimă și ajunge un duh înaripat de înșelăciune și se mânia, se înfurie și e nebun după slavă cu un ochi încruntat și fără lacrimă, are gânduri întunecate și rele și fapte nepotrivite”¹⁹⁹.

Laicilor însă Sfântul Maxim le aduce aminte că orice om trebuie să-și păstreze chipul lui Dumnezeu refăcut de Hristos în Botez prin păzirea poruncilor făgăduită la Botez și o viață de fii ai lui Dumnezeu, în care Dumnezeu să locuiască și venind să ne facă Dumnezeu prin participare:

„Orice om trebuie să păstreze chipul lui Dumnezeu din el [*Fc* 1, 26] neatins de smintelile celui ce se războiește cu noi și care sunt: trufia și înălțarea, mândria și părerea de sine, rățacirea și viclenia, neomenia și lipsa de Dumnezeu, destrăbălarea și necucernicia, ura și lipsa de teamă, minciuna și blasfemia, și legătura tuturor relelor, puterea cea potrivnică care luând început de la căderea întâiului Adam încearcă să intre în firea noastră și să o mânjească, și duce în fiecare zi război cu toți ca să facă nefolositor în toți chipul lui Dumnezeu, lucrul extraordinar. Drept pentru care venind Hristos și replămădindu-l prin dumnezeiescul Botez a dat legea mântuitoare de a ne abține de la toate lucrurile rele ale

¹⁹⁹ § 33; trad. rom. cit., p. 71-72.

diavolului și a face lucrurile mântuitoare pe care ni le-a poruncit: iubirea, credința și dorul de Dumnezeu, sfîțirea trupului, iubirea nefățarnică față de aproapele, smerenia și adevărul, pacea, îndelungă-răbdarea și bunătatea, compătimirea și mila, disprețuirea tuturor celor deșarte și rele și tăgăduirea patimilor stricătoare de suflet, exercițiul dreptății, frica de Dumnezeu și răbdarea necazurilor care vin pentru Împărăția cerurilor. Noi toți, așadar, trebuie să ne aducem aminte pururea de făgăduințele pe care le-am făcut la sfîntul Botez și în Cine ne-am botezat și credem, și să trăim ca niște fii ai lui Dumnezeu urmînd atotțiitorului Hristos, scuipînd pe cel rău și peste toate faptele lui și toată pompa lui, ca venind Domnul să locuiască și să umble în noi și împreună cu chipul Lui să ne facă dumnezei prin participare. Priviți spre Împărăția cerurilor, priviți la bunătățile cele veșnice rezervate nouă în ceruri, sîrguiți-vă să luați Împărăția cerurilor ca toți sfinții, ca să vă veseliți veșnic împreună cu ei. Ce folos veți avea pentru cele deșarte și rele care pier înainte de sfârșit și vă fac să pieriți și vă pedepsesc? Priviți, oameni, spre mormintele oamenilor. Înțelegeți deșertăciunea lumii, nestatornicia bogăției și a slavei și neputința de a le moșteni. Unde e în morminte slava, noblețea sau bogăția? Nu sunt decît oase goale și acestea vărsate într-o țărână urât mirositoare. Aduceți-vă aminte, rogu-vă, de pedepsele veșnice în care vor fi păcătoșii și vor fi pedepsiți fiecare după păcatul lui, cum s-a scris mai sus. Aduceți-vă aminte de Judecătorul Care vine și Dumnezeul nostru Care va veni să judece pe toți muritorii, Care va da fiecăruia după fapta lui [Mt 16, 27]. Plîngeți și jeliți înainte de plîngerea acelei osînde, vărsați lacrimi înaintea acelei vărsări de lacrimi nemîngăiate. Sîrguiți-vă pînă ce aveți vreme ca nu cumva sfârșitul să vă găsească în fărădelegi și să mergem în gheena focului veșnic. Grăbiți-vă, păcătoșilor, să luați

prin pocăință iertare înaintea sfârșitului vostru, ca să dobândiți mila și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, cum vă doresc, și Împărăția cerurilor. Amin. Fie aceasta prin soliile Maicii lui Dumnezeu”²⁰⁰.

Nu avem mărturii care să ateste o întâlnire între Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Maxim Kavsokalivitul, ca de altfel nici o întâlnire între Sfântul Grigorie Palama și Sfântul Grigorie Sinaitul, deși astfel de întâlniri nu sunt deloc imposibile. Există însă în viața Sfântului Maxim Kavsokalivitul cel puțin un aspect care-l apropie mult de Sfântul Grigorie Palama: o intensă și fierbinte evlavie față de Maica Domnului. Dacă la Sfântul Grigorie această devoțiune față de Fecioara Maria ca patroană a isihasmului dobândește o expresie teologică extrem de elaborată și sofisticată, la Sfântul Maxim ea se menține în registrul realismului duhovnicesc și în cel al unei expresii populare dominate de viziionarism și imagini, pline însă de un conținut teologic profund. Astfel încă din tinerețe Sfântul Maxim a avut la Constantinopol o vedenie a Fecioarei Maria pe care a văzut-o drept „tron al Treimii” (§ 4). Iar în discuția cu Sfântul Grigorie Sinaitul din jurul lui 1330 îi arată cum anume a dobândit rugăciunea minții (*noera proseuche*) încă din tinerețe:

„Eu, cinstite părinte, având credință și iubire multă în preacurata Doamnă de Dumnezeu Născătoarea, am cerut cu lacrimi să primesc de la ea harul rugăciunii. Și fiind într-o zi, cum aveam obiceiul, în biserica Panaghiei, am implorat-o iarăși cu lacrimi pentru aceasta pe Născătoarea de Dumnezeu. Și sărutând cu dor preacurata ei icoană, îndată s-a făcut în pieptul și inima mea o căldură multă, dar care nu ardea, ci răcorea și îndulcea și mi-a făcut multă străpungere [a inimii]. Și de atunci, părinte, inima mea a început să spună înăuntru rugăciunea, iar rațiunea are împreună cu mintea adu-

²⁰⁰ § 32; trad. rom. cit., p. 69–71.

cerea-aminte de Iisus și de Născătoarea de Dumnezeu a mea, și nu m-a mai părăsit nicicând. Iartă-mă!”²⁰¹.

O lectură atentă a *Vieții* marelui ascet nebun pentru Hristos, isihast și văzător cu Duhul din Athosul secolului XIV, care a fost cuviosul Maxim Arzătorul de Colibe, evidențiază aspectele unui isihasm popular, nesavant, practicat probabil de monahii athoniți simpli, lipsiți de educație. Radicalismul ascetic se împletește aici cu vizionarismul și profetismul, și în primul rând cu un accent pe o devoțiune afectivă — plină de căldură, dar și de lacrimi — și vizual-iconică față de Iisus Hristos și Maica Domnului, cu omiterea oricărei referințe la vreo „metodă” psihofizică de control al respirației și unificare interioară, care apar la Nichifor, la Grigorie Sinaitul și, ulterior, la Calist și Ignatie Xanthopouloi (scriitori duhovnicești prin excelență monahali). E o atitudine de prudență, similară celei a Sfântului Grigorie Palama însuși, care nu vorbește despre „metodă” decât în *Triade* I, 2 și II, 2, pentru a o apăra de ironizările lui Varlaam, dar cu precizarea că sunt bune doar pentru începători (cf. I, 2, 7): justificabile ascetic și teologic, tehnicile de concentrare (nu de rugăciune!) nu sunt un element central și esențial în isihasm²⁰². Nu există la Sfântul Grigorie Palama nici exaltarea tehnicilor psihosomatice și nici elogiile exclusiviste pe care le întâlnim la autorii textelor care le propagă — ca, de exemplu, la Nichifor din Singurătate, apostolul lor în Athosul

²⁰¹ § 15; trad. rom. cit., p. 40–41. Așa cum arată Preasfințitul Kallistos Ware (*ibid.*, p. 169), această strânsă asociere între „aducerea-aminte de Iisus și de Născătoarea de Dumnezeu” e proprie Sfântului Maxim, dar mărturie că invocarea Maicii Domnului e încorporată efectiv în însăși formula rugăciunii lui Iisus avem abia din secolul XVIII când apare formula: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, pentru Născătoarea de Dumnezeu miluiește-mă!” O invocare clară, mult mai veche, a Numelui Maicii Domnului de către isihasti în luptă cu diavolul, întâlnim în vechea *Viață* a lui Petru Athonitul scrisă între 970–980 de monahul Nicolae la § 13, 14, 15 și 16, care, așa cum arată A. Rigo, sugerează clar existența unei „rugăciuni a Maicii Domnului” pe lângă „rugăciunea lui Iisus”.

²⁰² *Ibid.*, p. 165 (K. Ware).

anilor 1260–1270 —, nici măcar dezvoltările și nuanțările practice pe care le găsim la Grigorie Sinaitul († 1346) și ulterior la Ignatie și Calist într-un efort clar de recuperare și integrare a aspectului „tehnic” în ansamblul vieții ascetico-spirituale a monahilor care umblă pe „calea împărătească” a vieții de skit, între eremitismul solitar și chinovialismul strict. În schimb, ca și la Teolipt al Filadelfiei († 1322), atenția Sfântului Grigorie Palama e fixată nu asupra aspectului psihofizic al isihasmului, ci asupra aspectului ei interior, asupra procesului conversiei și unificării facultăților sufletului ca restaurare în aceasta a caracterului ei iconic, de chip și asemănare triadică a Unui Arhetip divin trinitar.

A spune însă că scrierile duhovnicești ale Sfântului Grigorie Palama n-ar avea „nici o trăsătură originală” (J. Meyendorff) este o exagerare flagrantă și care denotă superficialitate în evaluare. Chiar dacă avem de-a face cu scrieri ocazionale, nesistematice și de dimensiuni reduse, ele atestă, din contră, un interes susținut și o reflecție personală de profunzime asupra isihasmului. În diferite variante, isihasmul se adresează în viziunea Sfântului Grigorie Palama tuturor creștinilor, ca și la Teolipt al Filadelfiei sau Grigorie Sinaitul. Meditațiile asupra isihasmului isihast l-au însoțit pe Sfântul Grigorie Palama atât la începuturile activității sale literare în 1332–1333 ca monah isihast athonit²⁰³, cât și în anii polemicilor teologice de la Tesalonic și Constantinopol (1338–1341, 1341–1346), precum și în ultimii ani ca păstor al Tesalonicului (1347–1357/9). De-a lungul acestor etape, Sfântul Grigorie Palama a oferit descrierea ideală a trei versiuni de isihasm ca „adevărată filozofie” a vieții creștine: un isihasm anahoretic pentru pustnici (Viața Sfântului Petru Athonitul), un isihasm monahal pentru mo-

²⁰³ Pe această temă există și lucrarea de popularizare și exaltare apologetică a mitropolitului HIEROTHEOS (VLACHOS) DE NAVPAKTOS, *Hos hagios Gregorios ho Palamas hos hagioreites*, Levadia, 1992 (trad. engleză: *Gregory Palamas as a Hagioreite*, Levadia, 1994; trad. românească după versiunea engleză: *Sfântul Grigorie Palama Aghioritul*, Bacău, 2000).

nahii din mănăstiri (Tratatul-epistolă către Xeni) și un isihasm laic pentru intelectuali (Tratatul-epistolă către filozofii Ioan și Teodor); credincioșilor simpli le recomandă ținerea de decalogul Noului Testament și forțarea (*bia*; Mt 11, 12) de a-și asimila etica Fericirilor evanghelice, de la care nici un creștin adevărat nu are dispensă. Ceea ce arată un excelent pasaj din omilia rostită în jurul anilor 1350–1354 Sfântul Grigorie Palama comunității sale din Tesalonic cu ocazia praznicului Floriilor:

„Dacă va voi cineva să iubească viața și să vadă zile bune, să înceteze limba lui de la rău și buzele lui ca să nu grăiască vicleșug; să se abată de la rău și să facă binele. Răul este lăcomia pântecelui, beția și destrăbălarea; răul este iubirea de arginți, lăcomia și nedreptatea; răul este slava deșartă, îndrăzneala și trufia. Să se abată, așadar, fiecare de la aceste rele și să lucreze cele bune. Care sunt acestea? Înfrânarea, postul, cumințenia, dreptatea, milostenia, îndelungă-răbdarea, iubirea, smerenia, ca să ne împărtășim cu vrednicie de Mielul lui Dumnezeu care s-a jertfit pentru noi și să luăm de aici arvuna nestrăciunii și să o păzim la noi spre certificarea moștenirii făgăduite nouă în ceruri. Dar este oare binele cu anevoie de realizat și virtuțile sunt mai grele decât răutățile? Eu nu văd însă acest lucru, căci bețivul suferă de aici mai multe chinuri, și neînfrânatul decât înfrânatul, nestăpânitul decât cel cuminte, cel ce se grăbește să se îmbogățească decât cel ce trăiește mulțumindu-se cu ce are, și cel ce caută să-și câștige slavă decât cel ce petrece necunoscut. Dar pentru că virtuțile ne apar mai grele din pricina înclinației noastre spre cele plăcute, să ne forțăm/silim pe noi înșine, căci zice Domnul: «Împărăția cerurilor se ia cu forță/de-a sila și cei ce se forțează/silesc o răpesc» [Mt 11, 12]. Așadar, noi toți, slăviți și neslăviți, stăpânitori și stăpâniți, bogați și săraci, avem nevoie de sârguință și luare-aminte, ca să alungăm de la sufletul nostru aceste patimi

și să sălășluim în locul lor în el catalogul virtuților. Fiindcă și plugarul și pielarul, și zidarul și croitorul și țesătorul, și, simplu spus, oricine își câștigă viața prin ostenele proprii și prin lucrul mâinilor lui, dacă va izgoni din sufletul său pofta bogăției, a slavei și desfătărilor, va fi cu adevărat fericit, căci aceștia sunt săracii a căroră este Împărăția cerurilor, întrucât despre unii ca aceștia a zis Domnul: „Feriți-vă cei săraci cu duhul” [Mt 5, 3]. Săraci cu duhul sunt cei care, din pricina neînfumurării, a neîubirii de slavă și de plăceri a duhului sau sufletului lor, fie au de bunăvoie sărăcia din afară, fie o poartă cu noblețe în cazul în care e fără voie. Dar cei ce se îmbogățesc, care o duc bine și se bucură de slava vremelnică și, simplu spus, cei ce doresc unele ca acestea vor cădea în patimi mai cumplite și în curse mai mari și mai grele ale diavolului. Căci bogatul nu respinge pofta de bogăție, ci o sporește și mai mult, dorind mai multe ca înainte. Așa și iubitorul de plăceri și de stăpânire, destrăbălatul și neînfrânatul, le vor spori și mai mult pe aceste, nu le vor respinge. Iar stăpânii și cei slăviți iau și putere, ca să săvârșescă mai mari nedreptăți și păcate. De aceea cu anevoie poate stăpânitorul să se mântuiască și bogatul să intre în Împărăția lui Dumnezeu. Dar să nu se tulbure cineva dacă e bogat, slăvit sau stăpânitor, căci și acesta poate, dacă vrea, să caute slava lui Dumnezeu și să se forțeze/silească pe sine ca, retezând înclinarea spre cele rele, să lucreze mari virtuți și să scuture de la el mari răutăți, și nu numai de la el însuși, ci și de la mulți alții care nu vor asta. Căci poate nu numai să fie drept și cuminte el însuși, ci să se împiedice în multe feluri pe cei ce vor să facă nedreptate și să fie neînfrânați; și nu numai să asculte el însuși de Evanghelia lui Hristos și de vestitorii ei, ci și să-i supună Bisericii lui Hristos și întâi-stătătorilor ei potrivit lui Hristos pe cei ce nu vor să asculte, nu numai prin puterea și autoritatea care li

s-a hărăzit de la Dumnezeu, ci și făcându-se exemplu celor lipsiți de toate cele bune, căci cei stăpâniți se aseamănă stăpânitorului. Așadar, toți au nevoie de sârguință, forțare/silire și luare-aminte [*spoudes, bias kai prosoches*], dar nu în mod egal; căci cei ce sunt în slavă, bogăție și putere și se sârguiesc în discursuri și dobândirea înțelepciunii lor, au nevoie de mai multă forțare/silire și sârguință, dacă vor să se mântuiască, fiindcă sunt oarecum prin fire mai cu anevoie ascultători”²⁰⁴.

Ascetismul, al cărui scop este dobândirea nepătimirii, nu înseamnă o anulare a pasionalității sufletului, ci o convertire a acesteia spre Dumnezeu, fiind o condiție indispensabilă a unei iubiri autentice față de Dumnezeu și de aproapele, atât pentru monahi — care adaugă la aceasta vorbirea

²⁰⁴ Omilia 15 la Florii 2–5; *Apanta ta erga* 9, p. 400–404. Cf. NICOLAE CABASILĂ, *Viața în Hristos* VI; PG 150, 657–660; trad. românească T. Bodogae, 1980, p. 245–246: „Vedem, prin urmare, că «legea duhului» este o lege a dragostei, o lege care ne pregătește pentru înțelepciunea și bunătatea cea adevărată. Această lege trebuie, așadar, s-o căutăm cu mintea noastră. Întâi pentru că o astfel de căutare nu cere de la noi nici sudori, nici suferințe, nici bani, n-aduce nici cinste, nici rușine și nici orice altceva mai rău, nepunând nici o piedică în ducerea la îndeplinire a muncii și a îndeletnicirilor noastre, ci comandantul poate comanda mai departe, plugarul își poate ara pământul, iar muncitorul să-și vadă în pace de lucrurile sale. Toate acestea din pricină că nu ni se cere să trăim singuri la marginea lumii, nici să ne hrănim cu mâncări neobișnuite, nici să ne schimbăm îmbrăcămintea ori să ne primejduim vreunul din noi sănătatea, sau să facem vreo bravură ce întrece puterile noastre, ci doar, rămânând acasă, așa cum suntem și, nepierzând nimic din avutul nostru, să petrecem «cugetând întruna la Legea Domnului».” Că Nicolae Cabasila (1319/23–1391) a fost un „isihast laic”, adept al unui original „isihasm în lume”, nemonahal și umanist, nepolemic — care nu s-a putut impune însă — a arătat M.-H. CONGOURDEAU în studiul introductiv al ediției critice: NICOLAS CABASILAS, *La Vie en Christ* (Sources chrétiennes 355), Paris, 1989, p. 22–25, 44–47. Cf. studiul prof. V. PSEVTONKAS, „Ho Nikolaos Kabasilas etan hesychastes e antiesychastes” (1984), în: *Themata paterikes theologias*, Thessaloniki, 1995, p. 167–187 și recent M.-H. CONGOURDEAU, „Nicolas Cabasilas et le palamisme”, în *Gregorio Palama e oltre* (cf. *supra* n. 5), 2004, p. 191–207. Nicolae Cabasila e un foarte interesant umanist isihast care, deși solidar cu palamiții, a refuzat orice polemică și a preferat să dezvolte irenic bazele liturgice și implicațiile etice ale spiritualității isihaste.

neîncetată cu Dumnezeu prin rugăciune —, cât și pentru cei din lume — care trebuie să-și aducă prin asceză trupurile lor pătimitoare ca o jertfă vie bineplăcută lui Dumnezeu (cf. *Rm* 12, 1). E ceea ce Sfântul Grigorie Palama îi reamintea lui Varlaam încă din 1339:

„Noi n-am fost învățați că nepătimirea e omorârea părții pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și activitatea îndreptată prin deprindere spre cele dumnezeiești întoarsă fiind în întregime de la cele rele și îndreptată spre cele bune; iar nepătimitor [*apathe*] pentru noi este cel ce și-a pierdut deprinderile rele și s-a îmbogățit în cele bune, cel ce și-a supus astfel partea irascibilă și partea poftitoare [*to thymikon kai epithymetikon*] — care sunt amândouă partea pătimitoare a sufletului [*to pathetikon*] — părții cunoscătoare, judecătoare și rațională a sufletului, așa cum cei împătimiți și-au supus partea rațională părții pătimitoare. Căci un abuz al puterilor sufletului este cel care naște patimile de care trebuie fugit, așa cum înțelepciunea ajunsă nebună e abuzul de cunoașterea celor ce sunt. Iar dacă cineva se folosește frumos de acestea, prin cunoașterea celor ce sunt luate duhovnicește va dobândi cunoașterea lui Dumnezeu, iar prin partea pătimitoare a sufletului pusă în mișcare spre lucrul pentru care a fost făcută de Dumnezeu va lucra virtuțile corespunzătoare îmbrățișând prin partea poftitoare iubirea [*ten agapen*], iar prin partea irascibilă dobândind răbdarea [*ten hypomonen*]. Așadar, nu cel care și-a omorât această parte — fiindcă atunci va fi nemișcat și inactiv și față de deprinderile, relațiile și dispozițiile dumnezeiești —, ci cel care și-a supus-o, ca prin ascultarea ei de inteligență/minte [*nous*], căreia i s-a hărăzit prin fire conducerea, fiind dus cum se cuvine spre Dumnezeu să tindă spre Dumnezeu prin aducerea-aminte neîncetată de Dumnezeu și prin aceasta să vină la deprinderea

dispoziției dumnezeiești, pe care să o promoveze într-o deprindere și mai bună, care e iubirea de Dumnezeu, pentru care împlinește potrivit cuvântului [1 In 4, 7; 5, 1] poruncile Celui Iubit, din care învață, lucrează și dobândește iubirea sinceră și desăvârșită față de aproapele, toate lucruri împreună cu care e cu neputință să nu coexiste nepătimirea.

Aceasta e calea spre iubirea desăvârșită care, transformată prin nepătimire, duce în sus și se potrivește mai cu seamă celor ce s-au retras din lume [monahilor]; căci aceștia făcându-și răgaz pentru Dumnezeu și stăruind cu minte netulburată în convorbirea cu El prin această unire cu El leapădă ușor povara patimilor rele și-și strâng ușor comoara iubirii. Dar celor care petrec în lume le revine să se forțeze/silească pe ei înșiși [*biazomenous heautous*; cf. Mt 11, 12] să se folosească de cele din lume potrivit poruncilor lui Dumnezeu. Drept urmare și partea pătimitoare a sufletului care se împărtășește de această forțare/silire [*bia*] va lucra și ea potrivit acelor. Iar cu timpul această forțare/silire va face prin obișnuință dulce relația față de poruncile lui Dumnezeu și va transforma dispoziția în deprindere; iar aceasta dăruiește ura statornică față de deprinderile și relațiile rele, iar ura aceasta rodește nepătimirea, din care se naște iubirea față de Cel singur bun. Trebuie să înfățișeze, așadar, lui Dumnezeu partea pătimitoare a sufletului vie și activă, ca să fie o jertfă vie, cum spunea Apostolul despre trupul nostru: «Vă îndemn să vă înfățișați prin îndurările lui Dumnezeu trupurile voastre jertfă vie, sfântă și bineplăcută lui Dumnezeu» [Rm 12, 1]. Cum se poate înfățișa trupul nostru viu jertfă bineplăcută lui Dumnezeu? Când [...] ochii, urechile [...], limba, mâinile și picioarele slujesc voilor lui Dumnezeu”²⁰⁵.

²⁰⁵ Triade II, 2, 19–20.

Nu există însă la Sfântul Grigorie Palama, cum s-ar putea crede superficial, o evoluție de la un isihasm eremitic radical asocial, pe care l-ar fi susținut ca monah athonit, spre forme tot mai sociale, pe măsură ce s-a refugiat în orașe (Tesalonic, Constantinopol), asumând apoi responsabilități pastorale. Încă din prima sa scriere din 1332–1333 — *Viața Sfântului Petru Athonitul* care, nu trebuie uitat, era un manifest al radicalismului eremitic (și unde, în § 26–27, diaconia și misiunea socială a monahilor apare ca o ispită diabolică!) — în secțiunile originale întâlnim două „programe” isihaste: unul de tip monastic în descrierea urcușului duhovnicesc isihast al lui Petru (§ 17–21) și altul pentru laici în sfaturile date vânătorului (§ 39). Zece ani mai târziu, între anii 1344–1346, aflat în Constantinopol și cu lecturi nemărturisite din Augustin, Sfântul Grigorie Palama reia autocitându-se masiv cele două „programe” de isihasm amplificându-le în două tratate ascetico-mistice — unul către o monahie, iar altul către doi filozofi — profund originale prin modul de prezentare și cadrul general de interpretare al vieții duhovnicești. Un prim element de originalitate, ecou și al lecturilor augustinienne, este faptul că monahiei Xeni Sfântul Grigorie Palama îi prezintă isihasmul ca filozofie practică a adevăratei vieți a omului: viața sufletului în unire cu Dumnezeu, anticipare a vieții veșnice, și depășire a morții sufletului cauza morții trupești și a celei veșnice, și expresie a separării mortale de Dumnezeu *Viața* (§ 8–17). Al doilea element de originalitate este deducția întregii vieți ascetice și mistice de tip isihast din primele două *Fericiri evanghelice*: din sărăcia cu duhul (§ 27–46) și plânsul duhovnicesc care se transformă din întristare în bucurie (§ 47–70). Fără sărăcie și plâns, fecioria — deși în principiu superioară căsătoriei și mai eficace duhovnicește — nu aduce singură roadele așteptate (§ 21–26). Transcriind pasaje întregi din *Tratatul către monahia Xeni*, Sfântul Grigorie Palama rescrie încă o dată pentru intelectuali programul vieții isihaste, într-un tratat special adresat filozofilor *Teodor*

și Ioan. Abordarea și modul de prezentare sunt și aici extrem de originale, unice în scrisul duhovnicesc bizantin. Filozofilor, Sfântul Grigorie Palama le expune isihasmul cu rigorile lui ascetico-contemplative drept adevărata formă practică a grijii de suflet — ideal filozofic antic —; în ființa lui ultimă, sufletul nu e o simplă formă sau entelehie a trupului, ci o entitate separată, cu viață și activitate proprie, care trebuie descoperită și activată fiindcă prin ea sufletul realizează asemănarea contemplativă și identificarea mistică cu Arhetipul său divin (§ 4–5; 14–20; 22–26). Această viață isihastă a minții este incompatibilă cu iubirea de slavă, de plăceri și de bani (§ 6–7), dar este posibilă și în lume și pentru cei căsătoriți, cu condiția cumpătării și mulțumirii cu strictul necesar (§ 22). Doar astfel intelectualii vor reuși să depășească contradicția dintre învățătură și viață, dintre teorie și practică, unind între ele înțelepciunea și virtutea (*sophia* — *arete*) (§ 3) și făcând prin rugăciunea isihastă din inteligență/minte un templu sfânt al lui Dumnezeu (§ 32). Această originală descriere a isihasmului ca filozofie practică a adevăratei Vieți își găsește fundamentarea teoretică sintetică în remarcabilele precizări și dezvoltări din prima jumătate a celor 150 de Capitole fizice, teologice, etice și practice. Filozofia adevărată e compusă din două demersuri simultane prin care omul Îl cunoaște pe Dumnezeu, pe sine însuși și rangul (*taxis*) său în ierarhia existențelor (§ 21–40), și-și dă seama de neputința proprie și căderea sa din viață în moarte și de necesitatea unui Mântuitor Care să-i redea viața adevărată și nemurirea (§ 41–67). În centrul acestei fundamentări stau elaboratele meditații (inspirate din Augustin, dar dezvoltate într-un sens puțin augustinian) despre om ca un chip energetic și trinitar al lui Dumnezeu. Aceasta vrea să spună că, spre deosebire de îngeri, sufletul omului are nu numai ființă proprie și o activitate de sine, ci și o activitate față de ceea ce e exterior lui: de însuflețire a trupului și de stăpânire a lumii (§ 30, 32, 38, 62–63). Dar demnitatea ultimă a omului stă în natura sa triadică care

reflectă Treimea divină (§ 34–37). Reflex al Inteligenței, Rațiunii și Iubirii trinitare, inteligența, rațiunea și iubirea din sufletul omului trebuie activate în unire cu Arhetipul lor divin prin amintirea, gândirea și iubirea de Dumnezeu (*mneme — theoria — agape Theou*) (§ 40). Această încifrată formulă, care rezumă enigmatic baza și natura trinitară a isihasmului palamit, devine inteligibilă dacă o citim în lumina *Cuvintelor* adresate în anii 1307–1308 și 1320–1321, maicilor de la mănăstirea Philanthropos Soter din Constantinopol de către Teolipt al Filadelfiei²⁰⁶. Regăsim aici explicitate motive și teme sugerate de Sfântul Grigorie Palama. Potrivit lui Teolipt, lucrul monahului isihast este realizarea omului interior ca „suflet viu” (*zosa psyche*, *Fc* 2, 7) prin aducerea-aminte neîncetată de Dumnezeu și munca și paza raiului lăuntric (cf. *Fc* 2, 15) sub forma atenției/trezviei, rugăciunii și iubirii (*prosoche/nepsis — proseuche — agape*), care sunt activarea celor trei facultăți ale sufletului în psihologia patristică în prelucrare augustiniană²⁰⁷: inteligența,

²⁰⁶ *Cuvintele* 2, 2–14; 6, 3–5; 1, 16–23 și 23, 1–14. 56–57; ed. Sinkewicz, 1992; trad. românească 2000 citată *supra* n. 47.

²⁰⁷ În ciuda rezervelor primului editor (R. Sinkewicz, 1992), în spatele dezvoltărilor mistice ale lui Teolipt însuși din anii 1307–1321 trebuie presupusă, cred cu certitudine (deși e doar o ipoteză bazată pe similitudinea de teme și expresii), lectura traducerii grecești a tratatului augustinian *De Trinitate* realizată de Maxim Planudis cu câteva decenii înainte (în 1281). E interesant să evocăm aici modul în care mistica franciscană valorificase și dezvoltase în Occident tot la mijlocul secolului XIII sugestii provenite dintr-o meditație similară asupra tratatului augustinian *De Trinitate*. Am în vedere capodopera reprezentată de micul tratat al lui BONAVENTURA (1217–1274) *Itinerarium mentis in Deum* redactat în 1259 pe Muntele Alver'na, tratat care e o sinteză între Augustin, Dionisie Areopagitul și Francisc din Assisi. Urcușul spre Dumnezeu are loc augustinian plecând de la urmele (*vestigia*) Treimii în univers și natură — putere, înțelepciune, bună-tate —, trecând prin icoana (*imago*) ei naturală și asemănarea (*similitudo*) harică a Treimii în sufletul omului — memorie, inteligență, voință — spre a ajunge dionisian la Arhetipul lor divin — Dumnezeu Unul în Ființă și Trei ca Bunătate — pentru a sfârși franciscan în contemplarea extatică a lui Iisus Hristos Cel Răstignit, în care se realizează sinteza/coincidența absolută a contrariilor: în afară — înăuntru — deasupra; alfa și omega; cerul și pământul; slava și umilința.

rațiunea și duhul (*nous* — *logos/dianoia* — *pneuma*) ale căror activități proprii sunt memoria, cunoașterea și iubirea (*mneme* — *gnosis* — *eros*). Mai exact, prin *logos* sufletul Îl caută (*zetesis*) pe Dumnezeu și Adevărul Lui în rugăciune, iar prin *eros/agape* se unește (*henosis*) cu El în elanul extatic al iubirii, ambele procese interioare fiind supravegheate de atenția/trezvia vigilentă și reținute în sine prin memorie de către inteligență. Așa cum observa R. Sinkewicz, „coincidențele sunt atât de fericite că pot exista puține îndoieli cu privire la dependența lui Grigorie Palama de învățătura lui Teolipt al Filadelfiei”²⁰⁸.

Dar aspectul incontestabil cel mai original și unic al învățăturii Sfântului Grigorie Palama despre isihasm îl constituie concentrarea ei mariologică în splendida interpretare din 1333–1335 a Intrării Fecioarei Maria în Sfânta Sfințelor Templului din Ierusalim ca „apologie a vieții isihaste” (§ 21). Rod al rugăciunilor lui Ioachim și Anei, Maria a fost adusă la Templu pentru o viață de rugăciune, prin care sufletul ei a ajuns un tron al lui Dumnezeu „purtând în el întreaga Treime necreată” (§ 38). Astfel ea a realizat o viață deiformă de îndumnezeire unindu-și sufletul prin eros sfânt cu Dumnezeu. N-a rămas însă la această desăvârșire individuală, ci umplându-se de milă față de umanitatea căzută în păcat s-a decis să devină ambasadoarea oamenilor la Dumnezeu. Pentru a-l îndupleca pe Dumnezeu să Se coboare la oameni, Fecioara a inventat o nouă practică și contemplare, superioare celor ale filozofilor antici: calea adevăratei isihii (§ 48–60). Devenind prin aceasta asemenea cu Dumnezeu prin îndumnezeire, Fecioara L-a convins pe Dumnezeu să se facă asemenea omului prin Întrupare care e răspunsul Său la rugăciunile Fecioarei (§ 64). Maica Domnului este astfel învățătoarea adevăratei rugăciuni, cea isihastă, a cărei culminație este unirea extatică reciprocă în iubire a omului

²⁰⁸ ST. GREGORY PALAMAS, *The One Hundred and Fifty Chapters*, 1988, p. 33.

cu Dumnezeu și a lui Dumnezeu cu omul. E ceea ce arată un frumos pasaj sintetic din *Triade*, în care putem citi esența isihasmului bizantin târziu în formularea savantă dată de Sfântul Grigorie Palama unei spiritualități populare în Bizanț, la care sunt chemați toți creștinii.

„Cine a renunțat de dragul vieții evanghelice la agonisirea de bani, la slava oamenilor și plăcerea trupurilor și a întărit această renunțare prin supunere față de cei înaintați în vârsta lui Hristos, acela vede aprinzându-se în el însuși mai tare erosul nepătimăș, sacru și dumnezeiesc și-L dorește în chip suprafiresc pe Dumnezeu și unirea supralumească cu El. Cucerit, așadar, la culme de acest eros se convinge să cerceteze și observe cu atenție activitățile trupului și puterile sufletului dacă nu cumva a găsit între ele vreuna prin care să ajungă la o unire [*synousia*] cu Dumnezeu. Deci întrucât fie găsește el însuși, fie află, fiind inițiat de cei experimentați, că unele acte sunt cu totul iraționale, iar altele, chiar dacă au unită cu ele rațiunea, se ridică puțin deasupra celor sensibile, iar opinia și gândirea, chiar dacă sunt puteri raționale, nu sunt totuși dezjugate de visteria simțurilor, adică de imaginație, ci se săvârșesc tot prin spiritul psihic ca instrument, înțelegând și ceea ce spunea Apostolul, că «omul psihic nu primește cele ale Duhului» [1 Co 2, 14], caută de aceea viața cu adevărat inteligentă [*noeran zoen*] dincolo de acestea și neamestecată cu cele de jos [...] caută atunci lucrul cel mai de culme dintre cele din noi, esența [sufletului], singura desăvârșită, unitară și cu totul lipsită de părți care, ca formă a formelor [*eidos eidon*], delimitează și unifică desfășurările gândirii în care își au siguranța științele care avansează prin adunare și diviziune ca și animalele târâtoare. Căci chiar dacă inteligența/mintea coboară spre ele și prin ele spre viața din multe părți, avansându-și activitățile în toate, are însă și o altă acti-

vită superioară pe care o poate activa ea însăși de sine însăși, întrucât poate rămâne și de sine însăși, chiar și după ce a fost împărțită de acest regim extrem de variat, multiplu și pedestru, așa cum călărețul are și o altă activitate diferită și superioară ținării hățurilor și aceasta nu numai când coboară de pe cal, ci și când este pe cal și în car și pe care o poate activa de sine, afară numai dacă nu se dedică de bunăvoie în întregime purtării de grijă a ținării hățurilor. Așadar, dacă nu s-ar întoarce întreagă mereu în jurul celor de jos, și inteligența/mintea s-ar putea dedica acestei activități superioare și mai înalte, chiar dacă mult mai greu decât un călăreț, întrucât are prin fire împletirea cu trupul și e amestecată cu cunoașterile corporale și cu multiplele și dificil de respins relații cu cele ale acestei vieți. Dedicându-se, așadar, acestei activități de sine, care este întoarcerea spre ea însăși și paza ei înseși²⁰⁹, depășindu-se pe sine se poate uni prin aceasta cu Dumnezeu.

De aceea cel îndrăgostit de unirea cu Dumnezeu fuge de viața vinovată și alege conduita monahală și neînsoțită și preferă să viețuiască fără preocupări și fără griji, eliberat de orice relație în sanctuarul de nepătruns al isihiei [*tois tes hesychias adytois*], în care, desfăcându-și pe cât e cu putință sufletul de orice legătură materială, unește inteligența/mintea cu rugăciunea neîncetată către Dumnezeu, prin care devenind întreagă a ei înseși găsește un urcuș nou și negrăit în ceruri: bezna de neatinș a tăcerii [*ton anaphe tes kryphiomystou syges gnophon*] care inițiază în cele asemenea, și ținându-și în acesta cu o plăcere negrăită inteligența/mintea într-o seninătate, liniște și negrăire foarte simplă, desăvârșită și dulce, zboară dincolo de toate cele create. Și ieșind astfel întreagă din ea însăși și devenind întreagă a lui Dumnezeu, vede o slavă [*doxan*] a lui Dumnezeu și

²⁰⁹ *He kath'heauton energeia = he pros heauton stophe kai teresis.*

privește o lumină [*phos*] dumnezeiască care cade foarte puțin sub simțire ca simțire, o priveliște [*theama*] bucuroasă și sacră a sufletelor și minților nepătate, fără de care nici chiar o inteligență/minte care are o simțire inteligentă [*noeran aisthesin*] și e unită cu cele mai presus de ea n-ar putea vedea, așa cum nici ochiul trupului nu poate vedea fără lumina sensibilă. Deci inteligența/mintea noastră ajunge afară din ea însăși și așa se unește cu Dumnezeu, dar numai ajungând dincolo de ea însăși. Iar Dumnezeu ajunge și El în afara Lui Însuși și așa Se unește cu inteligența/mintea noastră, dar folosindu-se de un pogorământ; căci ca vrăjit de un eros și o iubire [*hosper eroti kai agapesai thelgomenos*] și ajuns din pricina excesului bunătății în afara Lui Însuși în chip inseparabil [ieșind] din faptul că era mai presus de toate și transcendent față de toate [Dumnezeu] Se unește și El cu noi prin aceeași unire mai presus de inteligență/minte”²¹⁰.

Isihasm, istorie și eshatologie în Bizanțul târziu

Sfântul Grigorie Palama nu este doar autorul unei sistematizări originale a tradiției duhovnicești isihaste cu centrare trinitară, fundamentare mariologică și deschidere intelectuală. Viața sa însăși coincide cronologic cu epoca de înflorire a isihasmului bizantin târziu pe fundalul dramatic — să nu uităm — al unor evoluții istorice și sociale sumbre pentru societatea bizantină. Ultimele secole ale Bizanțului²¹¹ după revenirea în Constantinopol în 1261 au fost o epocă lipsită de speranțe, o disperată luptă pentru supraviețuire în condițiile unei rapide și inexorabile pierderi de teritorii atât

²¹⁰ *Triade* I, 3, 44–47.

²¹¹ Pentru istoria politică, cf. D. M. NICOL, *The Last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1993, iar pentru istoria mentalităților, conferințele anterioare ale aceluiași D. M. NICOL, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1979.

în Asia Mică, cât și în Balcani, și a unei deprimante fragmentări și disoluții a coeziunii sociale interne în crize religioase și politice nesfârșite. Restaurat în 1261 și menținut împotriva tuturor așteptărilor și forțelor contrare de Mihail VIII (1259–1282) cu prețul umilitor al acceptării „unirii” cu Roma, Imperiul Bizanțului a ajuns sub Andronic II (1282–1328) și Andronic III (1328–1341) o „putere de mâna a doua”, pentru ca sub Ioan V Paleologul (1341–1391) și Ioan VI Cantacuzino (1341–1354) să intre în colaps fatal atât din pricina invaziilor, cât, mai ales, datorită haosului intern produs de războaiele civile din 1321–1328 (între Andronic III și Andronic II), din 1341–1347 și 1352–1354 (dintre Ioan VI și Ioan V) și revolta zeloților din Tesalonic (între 1342–1349). Pe acest fond avea loc avansul implacabil al turcilor otomani, mai ales după ce compania catalană chemată în 1303 împotriva turcilor s-a întors în 1305–1311 împotriva bizantinilor devastând cumplit Tracia, Macedonia și Grecia după asasinarea comandantului lor Roger de Flor. Conduși de Osman (1288–1326), Orhan (1326–1359) și Murad I (1359–1389), otomanii lichidează treptat și ultimele cetăți bizantine din Asia: în 1326 ocupă Brusa, care devine capitala lui Orhan, în 1331 Niceea, iar în 1337 Nicomidia. În același timp, între 1331–1355 sârbii conduși de Ștefan Dușan îi înfrâng pe bulgari și vlahi în 1330 și ocupă Macedonia, Tesalia și amenință Tracia; în 1345 Dușan se proclamă la Skopie țar al sârbilor și romeilor și amenință direct Constantinopolul. Pentru a evita dezastrul, Ioan VI Cantacuzino, prins și în războiul civil cu Ioan V, se aliază scandalizând pe toți cu otomanii, căsătorindu-și în 1346 fiica Teodora cu Orhan. Pe 11 mai 1346 are loc la Constantinopol un cutremur devastator, în care se prăbușește o parte a cupolei Sfintei Sofii, iar în 1348 capitala și imperiul sunt răvășite de ororile mării ciume negre. Ioan VI e înfrânt de genovezi în 1348–1349 în războiul Galatei, precum și în 1352 și în 1354, când abdică și devine monahul Ioasaf († 1383). Cu sprijin genovez Ioan V Paleologul revine în Constantinopol ca

unic împărat, dar se află în fața unei situații catastrofale. În toamna lui 1355 Dușan ocupă Adrianopolul, dar moare pe 20 decembrie în drum spre Constantinopol. Profitând de cutremurul din 2 martie 1354, otomanii ocupă cetatea Gallipoli de pe Dardanele stabilindu-și un cap de pod solid pentru expansiunea în Europa: în 1361 ocupă Didymoteichon, iar în 1361 Adrianopolul, care devine capitala lui Murad I și Baiazid I. Ioan V pleacă în 1366 la Buda să ceară ajutorul Ungariei, dar e luat prizonier de bulgari la Vidin, fiind eliberat în 1366–1367 de contele Amedeo de Savoia. În 1369–1371 Ioan V călătorește în Italia și în octombrie 1369 la Roma trece la catolicism, fără să obțină ajutorul militar antiotoman scontat de la o nouă cruciadă. Pe 26 septembrie 1376 la Cirmen, pe râul Marița, otomanii zdrobesc catastrofal coaliția sârbo-bulgară deschizându-și drum în inima Balcanilor (în 1389 la Kosovo dispărea Serbia, iar în 1385 și 1398 turcii ocupau Sofia și Tîrnovo, ajungând la Dunăre); de acum și până la căderea Constantinopolului — amânată doar de înfrângerea și capturarea lui Baiazid de către mongoli la Ankara în 1402 — împăratul bizantin va fi vasalul sultanului otoman. În 1371 Imperiul Bizantin a încetat să existe „de facto” ca entitate politică autonomă. Acesta e fundalul întunecat și apocaliptic al sfârșitului unei lumi pe care se înscrie viața și activitatea Sfântului Grigorie Palama de la nașterea sa în 1294/1296 la Constantinopol, până la canonizarea sa ca sfânt al Bisericii bizantine în aprilie-mai 1368. La Constantinopol (1294/6–1316), la Athos (1317–1326), la Veria (1326–1331), din nou la Athos (1331–1338), la Tesalonic (1338–1341), din nou la Constantinopol (1341–1347), la Athos (1348), la Tesalonic (1349–1354), prizonier la otomani (1354–1355) și din nou la Tesalonic (1355–1357/1359), Sfântul Grigorie Palama, adolescentul de familie bună și educat la curtea imperială, devenit monah isihast athonit (1317–1338), polemist reductibil, excomunicat, dar reabilitat (1341–1347) și devenit păstorul celui de-al doilea oraș al imperiului sfâșiat de lupte

interne și tensiuni (1347–1357/1359), a fost martor tăcut și participant indirect la toate crizele care marcau apusul unei civilizații glorioase, nu atât dispariția, cât transformarea ei.

Încet dar sigur, imperiul ortodox al bazileilor se transforma într-o Ortodoxie populară sub conducerea monahilor isihăști. Conștienți de imposibilitatea salvării militare, politice și culturale a imperiului prin forțe proprii și refuzând categoric compromisul religios și sacrificarea Ortodoxiei prin capitulare în fața Occidentului latin, monahii isihăști au fost adepții salvării cu orice preț a Ortodoxiei și a unei reforme morale și înviorări spirituale a societății ortodoxe; neputând salva imperiul, bizantinii nu trebuiau să-și piardă măcar sufletul și Împărăția lui Dumnezeu. Crizei și catastrofei istorice, monahii isihăști îi ofereau un răspuns spiritual — ortodoxie și isihasm — și perspectiva unei salvări eshatologice în lumina necreată a Împărăției veșnice a lui Dumnezeu. Astfel se explică intensitatea și patosul controverselor din anii 1338–1368, al căror protagonist a fost Sfântul Grigorie Palama, și care sunt încadrate de manifestul teologic al monahilor isihăști reprezentat de *Tomosul aghioritic* din 1340 și de condamnarea din 1368 a tomistului Prohor Kydones și a silogismelor aristotelice în teologie și generalizarea cultului Sfântului Grigorie Palama în toată Biserica bizantină prin *Tomosul* sinodal din aprilie–mai 1368. Cele două tomosuri erau gesturi inedite în atât de conservatoarea societate teocratică a Bizanțului. În *Tomosul aghioritic* monahii athoniți, acționând din proprie inițiativă și cu autoritate proprie, condamnau ca erezie teologia lui Varlaam și dogmatizau teologia luminii necreate revendicând un profetism spiritual harismatic care uzurpa clar statutul canonic al inițiativei dogmatice și al dreptului de pronunțare în chestiuni doctrinare rezervat clar ierarhiei episcopale și sinoadelor (canoanele respective vor fi invocate după 1341 de patriarhul Ioan XIII Calecas împotriva lui Palama). Și, fapt extraordinar, intervenția monahilor athoniți nu e cenzurată ca o tulburare a ordinii canonice, ci accep-

tată ca atare de ierarhie. E adevărat că după 1289 doar doi patriarhi ecumenici n-au fost monahi — Ioan XIII Glykis (1315–1319) și Ioan XIV Calecas (1334–1347) —, iar după depunerea lui Ioan XIV în februarie 1347 practic toată ierarhia Patriarhiei Ecumenice a fost înlocuită cu monahi isihăști și — cu excepția lui Macarie, 1376–1379, impus de uzurpatorul Andronic IV — a fost condusă în a doua jumătate a secolului XIV de patriarhi isihăști: Isidor I (1347–1349) și Filotei II Kokkinos (1353–1354, 1364–1379) fiind ucenici direcți ai lui Grigorie Palama, iar Calist I (1350–1353, 1355–1363) fiind discipol al lui Grigorie Sinaitul și biograf al acestuia. În controversele teologice isihăștii au avut sprijinul împăraților Andronic III (1328–1341) și Ioan VI Cantacuzino (1341–1354) care au prezidat Sinoadele constantinopolitane din 1341 și, respectiv, 1347 și 1351. În decembrie 1354 însă, Ioan VI abdică și intră în monahism, pe tron revenind Ioan V Paleologul, adeptul unei politici filooccidentale și filocatolice, susținut de prim-ministrul său, Dimitrie Kydones, care tot în decembrie 1354 încheia traducerea greacă a *Summei contra gentiles* a lui Toma d'Aquino. Evident, relațiile împăratului cu patriarhii isihăști Calist²¹² și, din 1364, Filotei au fost dificile. Tensiunile între elita birocratică umanistă filocatolică și elita bisericească isihastă și palamită au crescut. La tratativele din aprilie 1367 dintre legatul papal Paul cu bizantinii reprezentați de monahul Ioasaf/Ioan VI²¹³ se hotărâse pentru 1369 convocarea unui

²¹² Patriarhul Calist, care a rupt relațiile cu Serbia care se autoproclamase patriarhat, va intensifica contactele cu ortodocșii din Rusia și Balcani, în speță cu bulgarii și românii mutând în 1359 mitropolia de Vicina la Argeș.

²¹³ Text publicat de J. MEYENDORFF, „Projets de concile œcuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul”, *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960), p. 149–177; trad. românească și studiu introductiv: diac. IOAN I. ICA JR, „Un ecumenist ortodox în secolul XIV: împăratul monah Ioan VI/Ioasaf Cantacuzino și proiectul de unire a Bisericii din 1367”, în volumul omagial: *Logos. Înalt Preasfințitului Arhiepiscop Bartolomeu al Clujului la împlinirea a 80 de ani*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2001, p. 321–331.

sinod ecumenic de unire la Constantinopol. Se pare că Dimitrie Kydones urmărea înlocuirea patriarhului isihast Filotei, cu care nu se putea ajunge la unire, cu fratele său, Prohor, tomist bizantin implantat la Marea Lavră, în inima monahismului athonit. Pentru a zădărnici planurile unioniste²¹⁴ patriarhul Filotei s-a grăbit să-l condamne pe Prohor și să-l canonizeze solemn pe Sfântul Grigorie Palama prin Tomosul Sinodului constantinopolitan din aprilie-mai 1368. Deși se afla în Constantinopol, Ioan V n-a prezidat sinodul; în toamna lui 1369 el a plecat în Italia, trecând la Roma la romano-catolicism²¹⁵, iar în 1372 a devenit vasalul sultanului. Istoria politică majoră a Bizanțului lua practic sfârșit. Extrem de elocvent pentru această stare de spirit reală este faptul că ultimele istorii ale Bizanțului (Ioan Cantacuzino și Nichifor Gregoras) se încheie în 1360. După aceea nimeni nu va mai simți nevoia să continue narațiunea decât după 1453, când Constantinopolul era deja otoman și Imperiul musulman preluase rolul politic al Bizanțului²¹⁶.

În 1369 Ioasaf/Ioan VI a comandat probabil pentru prietenul său, Nicolae Cabasila, executarea unei copii de lux a scrierilor sale teologico-polemice împotriva lui Prohor Kydones, a legatului Paul, a islamului și a iudeilor. Manuscrisul, încheiat în 1370 și păstrat actualmente în Biblioteca Națională a Franței — *Cod. Paris. gr. 1242* —, are și patru splendide miniaturi reprezentând: Sinodul din 1351 prezidat de Ioan VI înconjurat de patriarhul Calist, de patru arhieri cu polistavrion și camilafcă și monahi; pe Sfântul Grigorie din Nazianz; Schimbarea la Față; și dublul portret al lui Ioan VI și monahului Ioasaf. Sensul programatic-propagandistic al acestui manuscris oficial a fost descifrat recent

²¹⁴ Cf. G. MERCATI, 1931 (*supra* n. 3), p. 289–291.

²¹⁵ Cf. O. HALECKI, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varșovia, 1930. Mulțumesc dlui Bogdan Dedu pentru amabilitatea de a-mi fi furnizat o fotocopie a acestei cărți.

²¹⁶ Cf. D. M. NICOL, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge, 1979, p. 121.

într-o remarcabilă interpretare de tânărul bizantinolog român Petre Guran²¹⁷ care se înscrie fericit ca ilustrare a concluziilor studiului de față. Cele patru scrieri ale împăratului-monah sunt „o apologie completă a creștinismului bizantin”. Numele monahal al împăratului Ioan VI, Ioasaf, e un nume program: ca și Ioasaf din legenda sfinților Varlaam și Ioasaf, și Ioan VI s-a retras ca monah după ce a convertit prin prezidarea Sinodului din 1351 imperiul la dreapta credință, cea a Sfântului Grigorie Palama. Detaliul decisiv în miniatura ce reprezintă acest Sinod palamit e faptul că nimbul sfințeniei oficialului nu-l are persoana sacră a împăratului — ca de obicei în Bizanț —, ci îl au cei patru episcopi-monahi (cu camilafcă)²¹⁸, semn că autoritatea sacrală a trecut de la Imperiu la Biserică, mai exact de la bazileu la episcopii-monahi isihăști. Cele patru miniaturi transmit următorul mesaj: învățătura Sfântului Grigorie Palama dogmatizată de Sinodul din 1351 ca expresie a Ortodoxiei e formularea teologică a luminii necreate a Împărăției eshatologice a lui Dumnezeu arătată anticipat de Hristos ucenicilor pe Muntele Taborului. Această învățătură nu este o inovație, fiind în tradiția teologică a Sfinților Părinți reprezentați exemplar de Sfântul Grigorie din Nazianz, Teologul. La această Tradiție ortodoxă și patristică trebuie să se întoarcă și latinii pentru a reface unitatea Bisericii în Adevăr și în Sinod. Dacă Dumnezeu nu îngăduie creștinilor ortodocși victoria militară asupra musulmanilor, trebuie trecut de la cruciadă la convertirea prin dialog atât a mahomedanilor, cât și a latinilor și a iudeilor, a căror

²¹⁷ P. GURAN, „Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus 1242”, în: *L'Empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine* (Colloque 13-14 mars, 1-2 nov. 2000), New Europe College Bucharest, 2001, p. 73-121.

²¹⁸ Identificați astfel: de-a dreapta împăratului: patriarhul Calist al Constantinopolului și Grigorie Palama al Tesalonicului, iar de-a stânga sa: Filotei Kokkinos al Heracleei și Atanasie al Cyzicului; cf. A. RIGO, 1993 (*supra* n. 1), p. 175.

botezare e preludiul venirii Împărăției eshatologice²¹⁹. (Nu trebuie uitat că bizantinii credeau în mod real că a Doua Venire a lui Hristos va avea loc în anul 7000 de la facerea lumii = 1492 de la nașterea lui Hristos, și deci că sfârșitul lumii era iminent, invazia otomană fiind interpretată ca venire a lui antihrist²²⁰.) Isihasmul palamit nu era deci un „isihasm politic” (cum credea G. Prohorov, 1968), ci un „isihasm eshatologic”²²¹.

Optând pentru isihasmul palamit — un isihasm complex: ascetico-mistic, dar și liturgic și social —, Biserica bizantină se desprindea de Imperiul ortodox și de iluziile unei soluții politice și militare concentrându-se pe pregătirea spirituală a poporului ortodox prin isihasm, transfigurare mistică menită să provoace o iradiere misionară și convertirea heterodocșilor și păgânilor la Ortodoxie în iminența celei de-a Doua Veniri a lui Hristos. Așa cum observa într-un pătrunzător studiu părintele Gheorghios Mantzaridis, plecând de la constatarea „semnificației strict eshatologice a vederii luminii dumnezeiești”, care „oferă credinciosului cea mai înaltă asigurare posibilă a încorporării sale în Împărăția lui Dumnezeu”,

„e notabil că eforturile ascetice de a atinge vederea luminii dumnezeiești sporesc după începutul declinului Imperiului culminând în secolul XIV. Cu cât mai mare era insecuritatea împărăției pământești care oferise odinioară cetățenilor creștini asigurarea prezenței lui Dumnezeu, cu atât mai mare devine dorința unui acces direct la Împărăția cerească prin contemplarea luminii necreate. Acest lucru a fost cu puțință întrucât în Bizanț exista o dublă viziune a prezenței lui Dumnezeu în istorie, atât catafatică, cât și apofatică. Potrivit teoriei

²¹⁹ P. GURAN, art. cit., p. 83–84, 95–96.

²²⁰ Cf. A. RIGO, „L'anno 7000, la fine del mondo e l'Impero cristiano”, în G. RUGGIERI (ed.), *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Genova, 1992, p. 151–185.

²²¹ P. GURAN, art. cit., p. 101.

apofatice, vigoarea Bisericii și Imperiului era interpretată ca dovadă a prezenței lui Dumnezeu. Dar alături de teoria catafatică era și teoria apofatică a prezenței lui Dumnezeu, care recunoștea caracterul temporar al Imperiului și vedea că adevărata viață a Bisericii era independentă de orice putere sau slăbiciune pământească. Dacă teoria apofatică e absentă, teoria catafatică se dezvoltă într-un idol sau ideologie. Când se întâmplă aceasta, distrugerea semnelor văzute legate de credință e socotită fatală pentru credința însăși. Atunci însă când abordarea catafatică e echilibrată de cea apofatică, distrugerea acestor semne văzute oferă un prilej de înnoire duhovnicească. Declinul Bizanțului și îndeosebi căderea Constantinopolului, care a format un paradox istoric pentru creștinii ortodocși, n-a contribuit doar la ascensiunea Renașterii în Occident sau la dezvoltarea «Marii Idei»²²². A făcut cu puțință și o mai deplină înțelegere a profunzimii interioare și a vieții-în-moarte a Bisericii”²²³.

Liturghia — isihie publică — și isihia — liturghie interiorizată — erau astfel pentru bizantini forme rituale de depășire și transformare a timpului istoric prin participarea îndumnezeitoare la eonul fără început și fără sfârșit al slavei și luminii necreate a Împărăției lui Dumnezeu ca participare harică la viața de comuniune a Dumnezeului Unu-Trei. În viața ortodoxă însă, Împărăția eshatologică nu se găsește nici într-un trecut mitic (cum credeau grecii și păgânii), nici într-un viitor mesianic-apocaliptic (cum cred iudeii sau marxiștii); nu se află deci la extremitățile temporalității, ci în fiecare clipă prezentă deschisă liturgic prin cult și isihie

²²² Nume dat nostalgiei grecilor postbizantini de recuperare a Constantinopolului și refacere a Imperiului Bizantin.

²²³ G. MANTZARIDES, „Tradition and Renewal in the Theology of St. Gregory Palamas”, *Eastern Churches Quarterly* IX (1977), nr. 1-2, p. 1-18, aici p. 12-13.

profunzimilor eonului Vieții lui Dumnezeu în experiența paradoxală, în același timp catafatică și apofatică, a îndumnezeirii. Cum scria același părinte Mantzaridis:

„Problema pentru bizantini nu era cum să înainteze prin credință pentru a-L întâlni pe Hristos în viitor, ci mai degrabă cum să primească prezența lui Hristos *acum*, în fiecare moment prezent. Scopul Bisericii nu e să contribuie la lume prin progresul omului în sfera etică și socială. Acesta e un punct de vedere dezvoltat sub influența Renașterii și care s-a răspândit în întreaga lume creștină. Din contră, bizantinii vedeau scopul Bisericii drept zidirea Trupului lui Hristos realizată prin «exodul» credincioșilor din vârtoarea evenimentelor pământești și punerea lor pe calea «theozei» sau îndumnezeirii. Acest «exod» sau retragere din lume n-are loc în mod abstract, ci se bazează pe prezența Dumnezeului veșnic realizată și trăită în istorie; astfel acest «exod» nu înseamnă nicidecum ignorarea timpului, ci, din contră, concentrează și proiectează timpul în «*acum*»-ul iubirii lui Dumnezeu care conține și «*eonul viitor*»²²⁴.

Înțeles ca apofatism istoric, isihasmul palamit — isihasm eshatologic și chintesență dogmatizată a isihasmelor bizantine târzii — condensa în el arta creștinismului tradițional de a supra-viețui eonic în timpuri de catastrofă și în epoci apocaliptice. Măreția și incandescența lui spirituală nu trebuie să ne facă să-i uităm limitele istorice și contradicția structurală inerentă care derivă, pe de o parte, din faptul că a fost, genetic vorbind, o soluție a disperării născută dintr-un eșec istoric al societății bizantine târzii și, pe de altă parte, din inevitabila instabilitate pământească a oricărei soluții eshatologice. Sfârșitul lumii și a Doua Venire n-au avut loc în 1492 cum se așteptau bizantinii. Istoria a continuat, iar

²²⁴ *Ibid.*, p. 10.

asta a însemnat imperativul inexorabil al revenirii la soluții și programe istorice — politice, economice, culturale, pedagogice — pentru poporul ortodox intrat și el cu întârziere, dar ireversibil, în era modernizării. Ortodocșii postbizantini s-au confruntat din nou, ca și primii creștini, cu problema „întârzierii Parusiei” eshatologice și cu revenirea problemelor spațio-temporale. Eshatologia isihastă a devenit atunci o u-topie, utopia ortodoxă prin excelență, utopia originară poate²²⁵, o „nostalgie a paradisului” (N. Crainic). Dar aceasta e o altă discuție ce ne-ar duce prea departe.

Astfel înțelese, scoase din uitarea și ignoranța indiferenței sau din actualizări facile fixate pe polemica sterilă și triumfalismul găunos, scrierile duhovnicești ale Sfântului Grigorie Palama vorbesc nu doar despre drama și spiritualitatea unei lumi, dar rămân și cea mai bună introducere în opera sa.

diac. Ioan I. Ică jr

²²⁵ Cf. NICU GAVRILUȚĂ, *Mentalități și ritualuri magico-religioase. Studii și eseuri de sociologie a sacrului*, Polirom, Iași, 1998, p. 9–16: „Două însemne utopice ale mentalității ortodoxe” și p. 93–110: „Supoziții ale ritualului isihast”.